Lei 4,75

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ŞI SOCIOLOGIE



CONSTANTIN BORGEANU

ESEU DESPRE PROGRES

EDITURA POLITICĂ

București — 1969

BIBLIOTECA DE FILOZOFIE ȘI SOCIOLOGIE

CONSTANTIN BORGEANU

ESEU DESPRE PROGRES

(PROBLEME DE METODĂ, DEZBATERI, PERSPECTIVE)

§ 1. PUNCTE DE REPER

În ultimele decenii, în gîndirea filozofică și socială a căpătat o largă răspîndire părerea că ideea de progres ar fi caracteristică secolului al XIX-lea, că ea nu ar corespunde nici științei, nici mentalității, nici istoriei secolului nostru. Dacă la începutul secolului al XIX-lea ideea de progres era pe toate buzele, iar Louis Blanc considera că înființarea unui „Minister al Progresului" ar rezolva multitudinea problemelor sociale care stăteau în fața Franței, astăzi Bertrand Russel o respinge, în numele științei, ca un spectru al unor vremi de mult apuse. Harry Elmer Barnes, unul din reprezentanții sociologiei istorice — ramură a sociologiei care încearcă, în concepția acestui autor, să preia și să continue, cu ajutorul metodelor sociologiei moderne, vechea filozofie a istoriei —, povestește cu amărăciune că la reeditarea uneia din lucrările sale, un număr însemnat de sociologi americani consultați de editură, în ciuda diversității foarte mari a părerilor enunțate, au avut totuși un punct de vedere comun: scurtarea sau renunțarea la acele părți în care se încerca evidențierea unei direcții, orientări a evenimentelor istorice[1].

Războaiele epocii noastre, cortegiul de acțiuni inumane care le-au însoțit, răsturnarea iluziilor după care progresul tehnicii ar putea rezolva toate problemele so-

[1] Vezi Harry Elmer Barnes, *Historical Sociology*, în *Contemporary Sociology*, edited by Joseph S. Roacek; London, Peter Owen Ltd, 1964, p. 266.

ciale, folosirea unor minuni ale științei, expresie a spiritului creator al omului, în scopuri evident antiumane, — toate acestea au contribuit la ceea ce numeroși autori numeau, încă înainte de cel de-al doilea război mondial, „criza progresului"[2]. Profesorul britanic J.P. Bury, care a consacrat o lucrare specială, profundă și competentă, istoricului ideii de progres, stabilea, de aceea, următoarele perioade în evoluția acesteia: o primă perioadă — a revoluțiilor burgheze, cînd ea apare mai mult ca un deziderat decît ca o teorie constituită, o a doua perioadă — legată de numele lui Saint-Simon și Auguste Comte, în care ar începe fundamentarea teoretică a unei legi a progresului, și, în sfîrșit, o a treia perioadă, caracterizată prin revoluția înfăptuită în biologie de către Darwin și triumful teoriei evoluționiste. În ceea ce privește evoluția ulterioară, cu toată simpatia față de ideea de progres, Bury s-a arătat mult mai sceptic, considerînd posibilitatea ca o altă stea să se urce pe orizontul intelectual al umanității ghidînd planurile acesteia. El se întreba dacă nu cumva ideea de progres ar avea doar o valoare relativă, corespunzînd unui stadiu nu foarte înaintat al civilizației, după cum cea de providență ar fi corespuns unui stadiu încă mai puțin înaintat[3].

Răspunsul la îndoielile lui Bury impune parcurgerea, cel puțin în fugă, a drumului, adesea sinuos, dar totdeauna luminat de nădejdile spre mai bine ale omenirii, pe care l-a urmat ideea de progres.

De la primele dibuiri la „legea progresului"

O părere foarte răspîndită este cea potrivit căreia antichității i-ar fi străină ideea de progres. Ritmul relativ lent al dezvoltării în această perioadă face dificilă sesizarea vreunui sens al istoriei. Universul ideologic al vechii Grecii, dominat de un destin implacabil, ar presupune o ordine fixă, neputința omului și ar fi impregnat de o notă de pesimism, incompatibilă cu încrederea în progres. Un asemenea univers ar duce mai curînd la ideea de ciclu, de repetare permanentă, care și-a găsit expresia în concepțiile lui Heraclit, ale lui Platon, ale stoicilor. În măsura în care concepțiile anticilor admiteau un sens al istoriei, acesta ar fi mai curînd regresul concretizat în mitul epocii de aur, în conformitate cu care timpul ar fi dușmanul umanității.

Toate aceste împrejurări nu l-au împiedicat însă pe Xenofon să afirme ideea progresului cunoașterii, pe unii dintre profeții biblici să exprime cu patos speranța într-un viitor fericit al omenirii. Mitul lui Prometeu exprimă încrederea în oameni, în forța lor, în capacitatea lor de a înfrunta cerurile. Dacă asemenea manifestări conțin numai într-o formă vagă, adesea foarte voalată, ideea progresului, ea este formulată coerent, teoretic în concepțiile materialiste ale lui Epicur și, ulterior, ale lui Lucrețiu. Epicur neagă mitul epocii de aur, încearcă o periodizare a diverselor stadii ale civilizației, pune la baza înaintării acesteia nu divinitatea, ci inteligența umană. Concepția materialistă asupra lumii se dovedește a fi aici soră bună cu ideea progresului. După cum constată, pe bună dreptate, Bury, nu poate fi o întîmplare faptul că acea școală de gîndire care a croit un drum ce putea să conducă la ideea de progres era adversarul cel mai ireductibil al superstițiilor pe care le-a produs Grecia[4].

Evul mediu european a adus relativ puține elemente noi pentru constituirea unei doctrine asupra progresului. Concepția religioasă care considera că întreaga mișcare istorică are drept scop mîntuirea unui număr

[2] G. Friedmann, *La crise du progrès*, Paris, Gallimard, 1936.
[3] Vezi J.P. Bury, *The Idea of Progress*, N.Y., Dover Publications, 1955, p. 352.

[4] J.P. Bury, *op. cit.*, p. 20. Printre autorii care neagă părerea după care antichitatea ar fi fost refractară ideii de progres, cităm pe G. Friedmann *(op. cit.*, p. 7) și pe Jean Lacroix, care consideră că încă antichitatea clasică cunoștea opoziția dintre cei care situau epoca de aur la începutul istoriei și cei care o situau la sfîrșitul ei (Jean Lacroix, *Histoire et mystère*, Casterman, Tournai, 1962, p. 11).

restrîns de aleși și care subordona întru totul evenimentele pămîntești „adevăratei" istorii, care s-ar desfășura în ceruri, nu putea fi propice ideii de progres. Ideea providenței, conform căreia istoria omenirii nu era alcătuită decît dintr-o suită de acte arbitrare ale divinității, și ideea păcatului originar, care reedita mitul epocii de aur, vor constitui multă vreme obstacole în calea afirmării ideii de progres. Printre puținele elemente pe care evul mediu european le-a adus în procesul formării acestei idei, notăm totuși refluxul teoriilor ciclice și înțelegerea de pe poziții religioase a unei anumite unități a istoriei universale.

În mod paradoxal, acea remarcabilă manifestare de progres pe care a constituit-o Renașterea nu a avut ca expresie teoretică o concepție închegată asupra progresului istoric. Două dintre ideile dominante ale Renașterii veneau în flagrantă contradicție cu ideea de progres: ideea antichității, considerată ca întruchipare a perfecțiunii, ca ideal de neatins, și cea a identității naturii umane, conform căreia evenimentele contemporane își au corespondentul în cele din trecut și pot fi înțelese întru totul prin prisma lor. Renașterea a pus însă o cheie de boltă la concepția asupra progresului, reabilitînd omul, afirmînd măreția și forța acestuia.

De-abia în Renașterea tîrzie, Jean Bodin elaborează o schiță a istoriei omenirii care conține ideea dezvoltării ascendente a acesteia. O dată cu procesul destrămării feudalismului, cu apariția relațiilor capitaliste, începe o activitate intensă care revoluționează ideile, curăță terenul de prejudecăți medievale, înlătură piedicile ce stăteau în fața constituirii unei teorii a progresului. Treptat, în ciuda unei rezistențe care se va prelungi secole, este înlăturat mitul antichității perfecte și de nedepășit. Același Bodin îndrăznește să afirme că invenția tiparului întrece tot ce au făcut anticii. Este respinsă teoria degenerării omului, deși, în mod paradoxal, cu ajutorul unor argumente care, axîndu-se pe ideea permanenței forțelor naturii, contravin în fond ideii de progres. Lumea laică apare pe primul plan al preocupărilor. Este sub-

liniat rolul științei, se conturează ideea de lege naturală și, din ce în ce mai mult, noțiunea progresului intelectual al omenirii concretizată în formula lui Pascal, după care omenirea poate fi comparată cu un singur om care subsistă mereu și învață continuu. Această celebră formulă din „Prefața" la *Tratatul despre Vid*, considerată de numeroși autori ca un moto al tuturor doctrinelor asupra progresului, conține două idei esențiale care vor constitui substanța a numeroase dezvoltări ulterioare: ideea valorii științei și cea a umanității considerată în ansamblul ei.

Secolul luminilor pune premisele unei concepții mai cuprinzătoare asupra societății și totodată asupra progresului social. Ernst Cassirer combate ideea răspîndită de romantici conform căreia secolul al XVIII-lea ar fi prin excelență un secol raționalist și neistoric. În realitate, filozofia secolului al XVIII-lea tratează de la început problemele naturii și ale istoriei ca o unitate care nu poate fi arbitrar îmbucătățită și nici expusă în părți izolate. În acest sens, încă în secolul al XVIII-lea începe realizarea a ceea ce Cassirer numește „cucerirea universului istoric"[5].

Montesquieu este printre cei dintîi care înțelege că fenomenele politice — și pentru el politicul constituie centrul vieții sociale — sînt supuse unor legi ca și fenomenele naturale. Societatea, istoria ei, devine astfel cîmpul unei analize științifice. Voltaire pune bazele filozofiei istoriei, creînd acea sinteză a întregii civilizații care este *Eseul asupra moravurilor și spiritului națiunilor*, în care își găsește concretizarea ideea unității istoriei umane enunțată doar în mod abstract de către Pascal. Voltaire lărgește cercul istoriei universale, nerezumîndu-se la istoria popoarelor europene și menționînd aportul popoarelor din China, India și alte țări la făurirea civilizației mondiale. Cu verva sa caracteristică, el critică conservatorismul și idealizarea trecutului. Nici el nu formulează însă explicit ideea de progres, deoarece subapreciază necesitatea

[5] Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932, p. 263 și următoarele.

istorică, acordă un rol preponderent întîmplării, ajungînd să definească istoria ca „un amas de crimes, de folies et de misères".

Un continuator direct al lui Voltaire elaborează opera care constituie prototipul concepţiei iluministe asupra progresului — Jean-Antoine de Condorcet. Toate firele istoriei materiale şi spirituale duceau spre o asemenea lucrare. Pe planul forţelor de producţie, artele mecanice aveau realizări la care nici nu se putea visa în antichitate; pe cel al ştiinţei devenea evident că şi un copil de şcoală cunoştea mai multă geometrie decît însuşi Pitagora; pe planul social se dezvoltau acele forţe care au provocat răsturnările din Olanda şi Anglia, culminînd cu furtuna revoluţionară din Franţa; pe planul spiritual se destrăma mitul „bunului sălbatic", Leibniz fundamenta principiul continuităţii, ideile enciclopediştilor căpătau o considerabilă răspîndire. Aşa cum arăta Paul Hazard, nu mai rămînea decît să se treacă de la progresul constatat la proiectarea sa asupra viitorului, de la progresul discontinuu la progresul continuu, de la progresul credinţă la progresul teorie. Acesta era tocmai sensul operei lui Condorcet[6].

Ideile lui Condorcet despre progres sînt, sub multe aspecte, susceptibile de critică. Filozofia sa este net idealistă, forţa motrice fundamentală a progresului considerînd-o ca fiind de natură spirituală. Obiectivul pe care şi-l propune este de a arăta „prin ce legături natura a unit în mod indisolubil progresul luminilor de cel al virtuţii, al respectului pentru drepturile naturale şi al fericirii"[7]. Părerile sale politice şi economice nu ies din cadrul democraţiei burgheze. Unele din soluţiile propuse apar evident naive. Informaţia sa istorică este lacunară şi grevată de greşeli serioase. Cu toate acestea, Condorcet are meritul de a pune, cel puţin implicit, problema criteriului progresului, de a fi încercat să dea o viziune unitară asupra dezvoltării diferitelor domenii ale vieţii sociale, de a fi evidenţiat faptul că progresul întîmpină rezistenţe care trebuie înfrînte, de a fi fundamentat optimismul istoric, avînd viziunea unui „tablou al speciei umane eliberată de toate lanţurile, scăpată de sub domnia întîmplării şi a duşmanilor progresului şi care merge cu un pas ferm, sigur pe drumul adevărului, virtuţii şi fericirii"[8].

Ideea de progres nu este însă elaborată numai în Franţa. Ea capătă forme specifice în raport cu condiţiile particulare din diferite ţări. În Germania ea se prezintă îndeosebi în cadrul unor teorii cosmice, în care concluziile sociale sînt enunţate mai puţin pregnant. Un loc central în această privinţă îl are concepţia hegeliană, care defineşte istoria ca progres în conştiinţa libertăţii, fiind considerată uneori ca prototip al teoriilor despre progres.

În ţara noastră, opera unui eminent pormotor al concepţiei iluministe asupra progresului, Nicolae Bălcescu, este pătrunsă de încrederea nemărginită în viitorul fericit al omenirii, de ideea necesităţii luptei pentru a atinge acest viitor. După Bălcescu, „misia istoriei este a ne arăta, a ne demonstra această transformaţie continuă, această mişcare progresivă a omenirii"[9]. El a înţeles că progresul, deşi întîmpină obstacole, îşi face drum cu necesitate: „Tiranii pot îndoi cruzimile, pot întrebuinţa puterea lor pentru a opri progresul. Nu vor izbuti niciodată"[10].

La rîndul său, Mihail Kogălniceanu dă o interesantă caracterizare a progresului civilizaţiei ca progres al „slobozeniei" omului, care se realizează, pe de o parte, prin lupta împotriva forţelor naturii, pe de altă parte prin lupta împotriva împilării şi înrobirii. El respinge ideile, care începeau să-şi facă loc încă în acea perioadă, în legătură cu pericolul excesului de civilizaţie: „Nu ne va fi dar greu de a răspinge acea

[6] Vezi Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII-ème siècle*, tome II, Paris, Boivin et Cie, 1946, p. 129 şi următoarele.

[7] Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Ed. Sociales, 1966, p. 83.

[8] *Op. cit.*, p. 284.

[9] N. Bălcescu, *Istoria românilor sub Mihai-Vodă Viteazul*, în *Opere*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 10.

[10] N. Bălcescu, *Trecutul şi prezentul*, în *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1953, p. 326.

zicere banală că statele pier prin exces, adecă prisos de civilizaţie"[11].

Secolul al XIX-lea este caracterizat de numeroşi gînditori ca fiind secolul „istoriei" şi totodată al „progresului". O clasificare a numeroaselor concepţii asupra progresului, îndeosebi în a doua jumătate a acestui secol, este dificilă avînd în vedere marea lor diversitate: concepţii socialiste, naturaliste, pozitiviste, raţionaliste, mistice etc. Anumite împrejurări, ca revoluţia industrială, cu progresele tehnice care au caracterizat-o, precum şi şirul de descoperiri ştiinţifice (aşa-numitele „spărturi în concepţia conservatoare asupra naturii" despre care vorbeşte Engels), care culminează cu teoria evoluţionistă a lui Darwin, au favorizat răspîndirea ideii de progres. Omul, cum spune J. Lacroix, descoperă timpul, iar principiul istoricităţii fenomenelor se înrădăcinează din ce în ce mai mult ca o metodă de gîndire.

În acest cadru, două tendinţe pot fi considerate mai caracteristice pentru ideea de progres. Prima, care s-ar putea denumi liberalizarea ideii de progres, este determinată de transformările sociale din perioada respectivă, de sfîrşitul revoluţiilor burgheze în apusul Europei şi de consolidarea dominaţiei capitaliste. În aceste împrejurări, doctrinele despre progres îşi pierd — în majoritatea lor — accentele revoluţionare, căpătînd un caracter predominant apologetic, celebrînd succesele revoluţiei industriale şi considerînd — explicit sau implicit — ordinea burgheză ca o încununare a cerinţelor progresului. Tipice pentru aceste concepţii sînt evoluţionismul plat, ideea mecanistă a echilibrului, încercarea de a estompa antagonismele sociale, ignorarea caracterului contradictoriu al progresului. Apar zeci de lucrări consacrate progresului, numeroase publicaţii îşi împodobesc frontispiciul cu acest cuvînt, care lipseşte rar din vreo cuvîntare ocazională, devenind adesea un slogan demagogic. Ideea de progres, cîştigînd în extensiune, pierde totodată în profunzime.

[11] M. Kogălniceanu, *Despre civilizaţie*, în *Texte social-politice alese*, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 130.

O dată cu această tendinţă şi în opoziţie cu ea se formează şi se dezvoltă însă concepţia marxistă, materialistă asupra istoriei, care conţine temeiurile unei teorii ştiinţifice asupra progresului.

„Criza" progresului

Sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea aduc note pesimiste şi sceptice în gîndirea filozofică burgheză din ţările occidentale. Ascuţirea antagonismelor sociale, intensificarea reacţiunii politice şi ideologice, decepţiile create de primul război mondial, îndeosebi în ţările învinse, au generat la diverşi gînditori o viziune sumbră asupra umanităţii şi viitorului ei. Nietzsche vorbeşte despre „ultimul om", iar Spengler lansează celebra lozincă a „apusului Occidentului". Apare o filozofie a „crizei", caracterizată de Fritz Heinemann ca „o filozofie a descompunerii, a lipsei de punct de vedere, determinată de problemele intime ale propriei nesiguranţe"[12].

Un asemenea climat nu era favorabil pentru ideea de progres, care devine din ce în ce mai mult ţinta a numeroase atacuri din partea filozofilor iraţionalişti şi pesimişti. La aceste împrejurări se adaugă dezvoltarea sociologiei, conturarea unor metode specifice de cercetare a fenomenelor sociale, metode care veneau în contradicţie cu maniera speculativă în care Comte sau Spencer au formulat „legile" lor asupra progresului. Emile Durkheim critică, pe bună dreptate, o asemenea manieră, care înlocuieşte studiul faptelor cu cel al unor idei preconcepute. De aici însă, fără a respecta principiul pe care el însuşi l-a enunţat, sociologul francez trage rapid concluzia că, „în fapt, progresul omenirii nu există"[13].

O asemenea evoluţie a gîndirii filozofice şi sociologice în problema progresului nu are însă caracter general.

[12] Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1929, p. 397.

[13] Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1919, p. 26.

Îndeosebi în țările în care transformările burgheză-democratice nu erau încă desăvîrșite și se punea acut problema unor transformări antifeudale, a depășirii rămînerii în urmă datorată unor diverse împrejurări istorice, existau condiții pentru dezvoltarea ideii de progres. Un exemplu tipic în această privință este țara noastră, în care această idee constituie o coordonată fundamentală a culturii românești. Continuînd tradițiile pașoptiste, reprezentanții înaintați ai acestei culturi apără ideea de progres, încearcă să o concretizeze în conformitate cu realitățile țării noastre. Analizînd frămîntările sociale ale timpului său, în anul răscoalei din 1907, A.D. Xenopol combate ideile conservatoare care apreciau că aceste frămîntări ar pune în pericol civilizația, ar readuce omenirea la barbarie; „noi — spunea el — vedem în asemenea frămîntări fierberi din care va ieși o lume nouă. Vedem în ele un pas uriaș al evoluției, pe urma căruia va răsări o lume mai dreaptă, mai adevărată și mai frumoasă — și tot către aceeași cale se îndreaptă și marea turburare prin care trece acuma iubita noastră țară"[14]. C. Dobrogeanu-Gherea consacră un studiu special problemelor teoretice ale progresului social[15]. Din numeroasele idei cuprinse în acest studiu poate fi remarcată înțelegerea caracterului contradictoriu al progresului, a faptului că pînă atunci „progresul omenirii s-a săvîrșit cu prețul unor imense suferințe ale marii majorități a omenirii"[16], dar că se creează condițiile ca în viitor „el să se săvîrșească prin solidaritate frățească"[17]. De asemenea, Gherea subliniază, în opoziție cu opiniile în general răspîndite asupra progresului, rolul important pe care-l au în realizarea acestuia condițiile materiale, deși le denumește, impropriu, condiții externe.

[14] A.D. Xenopol, *Evoluția în istorie*, în *Scrieri sociale și filozofice*, București, Editura științifică, 1967, p. 330.
[15] C. Dobrogeanu-Gherea, *D. Maiorescu*, în *Studii critice*, vol. II, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 359 și urm.
[16] *Op. cit.*, p. 373.
[17] *Op. cit.*, p. 374.

Chiar în perioada dintre cele două războaie mondiale, cînd presiunea concepțiilor potrivnice progresului devenise mult mai mare, ideea de progres a continuat să polarizeze în jurul ei gîndirea democratică, să se bucure de o largă popularitate. Este caracteristic în această privință că Rădulescu-Motru, care se ridică împotriva ideii de progres social, căreia îi dădea, în mod inadecvat, „înțelesul unei perfecții venite prin simplul fapt al schimbării în timp"[18], constata cu regret că, în timp ce în țările apusene doctrinele conservatoare obțineau largi sufragii, „nu există în parlamentul nostru un singur om măcar care să se dea drept reprezentant al concepției conservatoare"[19]. În această perioadă P.P. Negulescu consacră o lucrare monumentală apărării ideii de progres, descifrării sensurilor acestuia în condițiile în care noaptea fascistă începea să coboare asupra Europei. „Problema progresului omenirii în general și a viitorului ei îndeosebi — scria P.P .Negulescu — nu poate lăsa indiferent pe nimeni"[20]. Cu toate limitele viziunii teoretice și politice a filozofului român, amploarea întreprinderii sale, spiritul democratic, antifascist și încrederea în viitorul omenirii care o animă fac din ea un fenomen dintre cele mai remarcabile ale culturii noastre în acele timpuri.

După cel de-al doilea război mondial, în gîndirea filozofică și sociologică din Europa apuseană și din America se păstrează și chiar se accentuează aprehensiunea față de ideea de progres. Departe de a înțelege sensul evenimentelor, surprinși de ele, unii autori „consideră lumea și istoria ca iremediabil absurde, supuse nu unei legi secrete de progres și încă mai puțin scopurilor unei providențe, ci contingenței pure și hazardului"[21]. Manualele de sociologie resping noți-

[18] C. Rădulescu-Motru, *Concepția conservatoare și progresul*, București, Cultura Națională, 1922, p. 3.
[19] *Op. cit.*, p. 15.
[20] P.P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol. II, București, Editura Fundațiilor, 1939, p. 323.
[21] Pierre Henri Simon, *L'homme en procès*, Paris, Payot, 1965, p. 9.

unea de progres ca ieșind din sfera științei. Problema dacă lumea se află în progres sau în regres este declarată o pseudoproblemă. Sînt proscrise chiar concepțiile evoluționiste, declarate drept iluzii ale unui stadiu incipient al științei. Unele concepții structuraliste se declară fundamental antiistoriste, încearcă să elimine timpul din schemele pe care le propun pentru analiza și înțelegerea fenomenelor. Capătă iarăși răspîndire concepțiile ciclice, care neagă posibilitatea istoriei de a genera ceva cu adevărat nou. Critica ideii de progres ascunde adesea atacuri la adresa marxismului și socialismului. Deși o asemenea tendință negativă la adresa progresului rămîne caracteristică pentru gîndirea socială burgheză contemporană, ea este contracarată în ultimii ani de anumite fenomene care exprimă, într-o formă sau alta, o reînnoire a interesului pentru ideea de progres.

Spre o renaștere a ideii de progres

Ideea de progres s-a dovedit încă o odată prea mult legată de năzuințele fundamentale ale omenirii pentru a putea fi ignorată. Procesele cele mai caracteristice ale epocii noastre, eforturile a numeroase popoare de a înlătura înapoierea seculară, mișcările care cuprind cea mai mare parte a populației globului se realizează sub semnul progresului. Profunda revoluție în știință și tehnică care se realizează în zilele noastre, implicațiile ei sociale au impus, de asemenea, reluarea unor dezbateri mai vechi, repunerea problemei progresului pe primul plan al actualității. Léopold Flam și-a început, de aceea, una din ultimele sale lucrări prin cuvintele: „Problema care preocupă astăzi orice spirit lucid este cea a progresului sau a decadenței"[22]. Iar M. Ginsberg, reluînd anumite preocupări mai vechi, scria în ultimii ani că, în ciuda atacurilor împotriva ei, ideea de progres își menține vitalitatea[23]. Chiar Raymond Aron, care a criticat în lucrările sale mai vechi ideea de progres, este obligat să arate că o asemenea noțiune servea „pentru a situa la locul lor diversitățile istorice în cursul timpului și în mod inevitabil sociologii continuă să practice această situare"[24]. Cu toate rezervele pe care le manifestă în ce privește aplicarea ideii de progres în anumite domenii ale vieții sociale, el recunoaște că nici un sociolog veritabil nu poate abdica de la rezolvarea problemelor implicate de această idee.

Chiar în gîndirea socială americană, în care, începînd din al 3-lea deceniu al secolului, renunțarea la ideea de progres a devenit deosebit de evidentă, se constată de asemenea în ultima vreme anumite retușări de poziții. Astfel, Talcot Parsons, creatorul unui sistem sociologic structuralist-funcționalist de largă influență, opus prin postulatele sale fundamentale tratării fenomenelor în devenirea lor, califica unul din articolele sale publicat în 1964 ca „o contribuție la reînvierea și extinderea gîndirii evoluționiste în sociologie"[25]. R.K. Merton, aparținînd aceleiași direcții funcționaliste, acordă în analiza sa o atenție deosebită conceptului de „disfuncție", care exprimă tendințele de dezechilibru din cadrul unor sisteme și deci perspectivele schimbării, evoluției acestora. La Universitatea Harvard, în primăvara anului 1963 a avut loc un seminar în care mai mulți sociologi americani, în frunte cu Parsons, au prezentat referate consacrate evoluției diferitelor domenii ale vieții sociale. Lucrările acestui seminar împreună cu alte studii care exprimau aceeași tendință au fost publicate în *American Sociological Review*, într-un număr special al său.

[22] Léopold Flam, *Le crépuscule des dieux et l'avenir de l'homme*, Paris, P.U.F., 1966, p. 9.

[23] Vezi M. Ginsberg, *Essays in Sociology and Social Philosophy*, vol. III, *Evolution and progress*, Melbourne, Heinemann Ltd, 1961, p. VII.

[24] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la révolution industrielle*, Paris, Gallimard, 1962, p. 76.

[25] Talcot Parsons, *Evolutionary Universals in Society*, în *American Sociological Review*, June 1964, p. 356.

Caracteristice pentru asemenea schimbări de perspectivă sînt și lucrările celui de-al 6-lea Congres de sociologie de la Evian. O parte însemnată a sociologilor prezenți la acest congres au exprimat preocuparea deosebită pentru reintegrarea dimensiunii istorice în analiza sociologică. Printre aceștia se numără personalități aparținînd unor orientări atît de diferite, ca R. Aron, G. Friedmann, P.H. Chombard de Lauwe, P. Naville, E. Morin, L. Goldmann[26].

La cel de-al XIV-lea Congres Internațional de Filozofie de la Viena, problemele sensului istoriei au constituit nu numai obiectul unor comunicări speciale la secția de filozofie a istoriei, dar au preocupat și anumite ședințe plenare, de pildă cea consacrată temei „Filozofie, spirit, istorie“, precum și unele colocvii cu largă participare.

Ideea de progres ocupă un loc important în concepțiile lui Teilhard de Chardin, care se bucură de o largă răspîndire în zilele noastre. Teilhard propagă un evoluționism generalizat, aplicabil totalității universului și promovînd timpul ca dimensiune majoră a acestuia.

Semnificativă este și dezvoltarea așa-numitei „futurologii“, disciplină care-și propune sondarea perspectivelor viitorului. În lume există azi centre și institute, uneori de dimensiuni mari, ca Centrul de studii prospective din Franța sau Institutul „Resources for the future“ din S.U.A., care-și consacră activitatea acestei preocupări. Tendințele din cadrul „futurologiei“ sînt destul de diferite: unele exprimă necesitatea unei activități de prognoză, impusă de revoluția tehnică-științifică contemporană, altele decurg din responsabilitatea crescîndă pe care unii oameni de știință o resimt în legătură cu marile descoperiri la care au contribuit și la modul în care sînt folosite acestea. Tuturor acestor preocupări le este comună însă încercarea de a scruta viitorul, de a folosi datele și mijloacele științei contemporane în acest scop.

[26] Serge Ionas, *Reflexions sur le Congrès d'Evian*, în *L'homme et la société* nr. 2 din 1966.

Tema viitorului omenirii a stat în centrul unor consfătuiri ale filozofilor, sociologilor, economiștilor, istoricilor care au avut loc în ultimii ani. În 1961, la Royaumont a avut loc o întîlnire internațională a unor gînditori marxiști și nemarxiști cu tema: „Ce viitor îl așteaptă pe om?“ (Idealuri și criterii ale progresului social). În același an a avut loc la Paris un simpozion condus de Raymond Aron și Bert. F. Hoselitz, sub egida UNESCO, cu tema: „Dezvoltarea socială“. În 1967, Institutul de științe sociale și cultură politică din München a organizat o sesiune internațională cu tema: „Orînduirea socială și de stat a viitorului în viziunea filozofului, sociologului și politologului“.

Problema viitorului omenirii nu poate fi însă discutată decît în lumina prezentului și a trecutului ei. Numai în măsura în care cunoașterea diferitelor momente ale istoriei omenirii ne dezvăluie o anumită tendință, un anumit sens, conjecturile asupra viitorului pot căpăta valoarea unor certitudini. Și pentru că întreaga noastră activitate ne invită să scrutăm viitorul, pentru că, oricît am încerca să ne cantonăm în prezent, sîntem permanent pendulați între trecut și viitor, problema dacă istoria are un sens, dacă acesta poate fi definit prin progres sau regres rămîne întru totul actuală.

Împrejurări de ordin social-politic (dinamismul epocii noastre), ca și de ordin ideologic (pe de o parte, continuarea atacurilor împotriva ideii de progres, pe de altă parte renașterea interesului pentru această idee, încercările de a stabili noi scheme ale dezvoltării istorice, uneori cu caracter apologetic) impun cercetarea diverselor aspecte ale acestei probleme de pe pozițiile concepției științifice, marxiste asupra vieții sociale.

Fondatorii marxismului nu și-au propus ca obiectiv elaborarea unei teorii sistematice a progresului. Așa cum aminteam în scurta schiță istorică anterioară, procesul elaborării doctrinei marxiste a coincis cu cel al degradării ideii de progres, al transformării ei într-o schemă dogmatică, speculativă, menită ade-

sea să celebreze ordinea existentă. Marx și Engels nu puteau, de aceea, decît să respingă o asemenea concepție asupra progresului, care încerca să voaleze forțele motrice și contradicțiile progresului real. În această problemă, ei l-au preferat, dintre socialiștii utopici, pe Fourier, care stăruia asupra criticii orînduirii existente, lui Saint-Simon, care punea în centrul preocupărilor sale dezvăluirea unei legi a progresului. De aceea, putem întîlni în opera lui Marx și Engels, în *Sfînta familie* de pildă, unele pasaje la prima vedere deconcertante pentru un adept al ideii de progres: „Toți autorii comuniști și socialiști au pornit de la constatarea că, pe de o parte, chiar și acțiunile strălucite, desfășurate în cele mai favorabile condiții, rămîn, după cît se pare, fără rezultate strălucite și degenerează în banalitate, iar pe de altă parte *toate progresele realizate de spirit* au fost pînă acum *progrese în detrimentul masei omenirii*, a cărei situație a devenit din ce în ce *mai inumană*. De aceea ei au declarat *«progresul»* (vezi *«Fourier»*) *o vorbă* goală, un cuvînt abstract și nesatisfăcător"[27]. Expresiile relativ dure ale lui Marx și Engels se explică prin aceea că ele se referă direct la ideea lui Bruno Bauer după care „progresul" este un rezultat al „spiritului", care-și desfășoară activitatea sa împotriva „masei", considerată ca element pasiv, neistoric. În asemenea condiții, ei nu și-au putut propune să pună pe primul plan ideea de progres, care era vulgarizată și transformată adesea într-o platitudine reacționară, ci au insistat asupra unei viziuni materialiste și dialectice a istoriei, care să permită înțelegerea mai profundă a acestui progres. Acest lucru este evidențiat de către Engels, cu mulți ani mai tîrziu, într-o scrisoare către Marx referitoare la lipsurile din tratarea relațiilor sociale medievale în lucrările istoricului german G.L. Maurer. Engels explică aceste lipsuri prin prejudecata „că după evul mediu *trebuie* să fi avut loc un progres permanent spre mai bine; aceasta îl împiedică să vadă nu numai ca-

[27] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 94.

racterul antagonist al progresului real, dar și regresele izolate"[28].

Critica făcută de Marx și Engels unei anumite concepții asupra progresului a făcut pe unii autori să considere că întreaga lor concepție respinge ideea de progres. Un exemplu caracteristic în această privință este cel al lui George Sorel, care consideră că marxismul este radical opus oricărei doctrine asupra progresului: „Teoria progresului a fost primită ca o dogmă în epoca în care burghezia era clasa dominantă; ea trebuie deci privită ca o doctrină burgheză"[29]. Chiar și în gîndirea filozofică marxistă, în țările socialiste a existat, într-o perioadă, o anumită lipsă de interes față de ideea de progres. Ea nu era considerată ca o categorie a materialismului istoric, nu era tratată în manuale, monografii, studii sau articole. De-abia în ultimul deceniu a început o preocupare mai intensă în acest sens*.

În realitate însă, concepția materialistă asupra istoriei, chiar dacă nu se poate defini exclusv prin noțiunea de progres, cum consideră Jean Lacroix, constituie baza unei teorii științifice asupra progresului. Problema sensului istoriei a constituit o preocupare importantă pentru Marx și Engels. Ca dialecticieni geniali, ei nu puteau să nu urmărească progresul noului de-a lungul meandrelor vieții sociale, iar ca revoluționari ei au înțeles printre cei dintîi că realizarea

[28] Engels an Marx, 15 Dezember 1882, în Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, Dietz, 1953, S. 425.

[29] George Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris, Marcel Rivière, 1921, p. 6.

* Notăm, în această ordine de idei, culegerile apărute în țara noastră: *L'homme et la société contemporaine* (1963) și *Socialismul și progresul* (1967), în care aspecte ale acestei proleme au fost tratate de Ath. Joja, Mihail Ralea, C.I. Gulian, Valter Roman, Constantin Vlad, H. Wald, C. Borgeanu. În *Manualul de materialism istoric* editat de Editura politică în 1967, un capitol special se ocupă de progresul social. În literatura sovietică menționăm lucrările: I.N.Semionov, *Obșcestvennîi progress i soțialnaia filosofiia sovremennoi burjuazii* (1965); G. Asanian, *Ideea progressa v burjuaznoi filosofii istorii* (1965); G.I. Glezerman, *Istoriceskii materializm i razvitie soțialisticeskogo obșcestva* (1967); A.I. Titarenko: *Kriterii nravestvennogo progressa* (1967).

misiunii clasei muncitoare însemna totodată o treaptă nouă, superioară în istoria omenirii.

Încă în 1840, cînd noua concepţie era în germene, Engels s-a preocupat de problemele filozofiei istoriei. Într-unul din articolele sale, *Semne retrograde ale timpului*, el critică atît concepţia ciclică asupra istoriei, concretizată în pseudo-adevărul „nimic nou sub soare", cît şi concepţia liniară, care ignorează suişurile şi coborîşurile istoriei. „Eu însă — scria Engels — sînt mai curînd pentru o spirală trasă cu mîna liberă, ale cărei curbe nu sînt prea exacte. Istoria porneşte încet de la un punct invizibil, în jurul căruia se înfăşoară în curbe molcome, dar tot mai largi, animate de o mişcare tot mai vie, tot mai rapidă; în cele din urmă trece în zbor, ca o cometă aprinsă, de la un astru la altul, atingîndu-şi adesea vechile orbite şi adeseori întretăindu-le, apropiindu-se cu fiecare rotaţie mai mult de infinit"[30]. Iar împotriva apologeţilor stagnării şi regresului, care se cramponează de perioadele cînd istoria pare că-şi reia vechiul curs, Engels riposta vehement că aceştia „nu-şi dau seama că istoria nu face decît să se avînte pe drumul cel mai scurt spre o nouă constelaţie strălucitoare de idei, care în curînd le va orbi privirea tîmpă cu măreţia sa solară"[31].

La rîndul lui, Marx, evidenţiind în „Prefaţa" la *Contribuţii la critica economiei politice* — adevărată sinteză a materialismului istoric — mecanismul dezvoltării sociale, dialectica forţelor de producţie, a relaţiilor de producţie şi a suprastructurilor, încheie expunerea sa cu ideea succesiunii formaţiunilor sociale ca direcţie fundamentală a progresului istoric.

Elaborarea aspectelor multiple ale unei teorii ştiinţifice a progresului, clădită pe baza concepţiei materialiste asupra istoriei, ţinînd seama de datele ştiinţei şi istoriei contemporane, se dovedeşte a fi azi o necesitate imperioasă. Lucrarea de faţă încearcă să aducă o contribuţie în acest sens.

[30] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 526.
[31] *Ibidem*.

§ 2. PROBLEME DE METODĂ

Principalele dificultăţi

Dacă nu rămînem la convingerea spontană, care a animat şi mai animă milioane de oameni, că omenirea se dezvoltă pe linie ascendentă, dacă încercăm să analizăm raţional temeiurile unei asemenea convingeri, prima întrebare şi cea mai grea care se impune priveşte criteriile care ne îndreptăţesc să apreciem un proces ca progresiv sau nu. Ceea ce caracteriza primele căutări în problema progresului social era tocmai absenţa unor idei clare privind criteriile progresului. Chiar la Turgot şi Condorcet, care schiţează o concepţie închegată asupra progresului, problema criteriilor acestuia este doar implicită. Lipsurile acestei concepţii apar, de asemenea, mai evident atunci cînd criteriile respective, în măsura în care ele pot fi desprinse, sînt supuse analizei critice. Astfel, la Condorcet, reprezentant consecvent al iluminismului, criteriul fundamental după care sînt distinse cele zece perioade succesive din istoria omenirii este cel al progresului cunoaşterii. Jaloanele principale ale acestei istorii ar fi, conform criteriului de mai sus, inventarea alfabetului, formarea şi diviziunea ştiinţelor, inventarea tiparului, revoluţia ştiinţifică înfăptuită de Descartes etc... Aşa cum scria J.P. Bury, „ideea progresului cunoaşterii a creat ideea progresului social şi a rămas fundamentul acesteia. Era, de aceea, logic şi inevitabil pentru Condorcet ca să socotească progresul

în cunoaştere drept o cheie pentru înaintarea neamului omenesc"[1].

Părerea după care principalul criteriu al progresului l-ar reprezenta cunoaşterea, ştiinţa, instrucţiunea publică a continuat să fie răspîndită şi în perioada ulterioară revoluţiilor burgheze. Ea se întemeiază pe faptul real că fiecare mare epocă în istorie aduce cu ea un plus de cunoştinţe obţinute de omenire în procesul practicii social-istorice. Fiind un indice important al progresului social, dezvoltarea cunoaşterii nu constituie însă criteriul fundamental al acestuia, datorită faptului că istoria cunoaşterii nu poate explica dezvoltarea socială şi politică a omenirii, evoluţia relaţiilor sociale, a instituţiilor sociale. Aprecierea transformărilor sociale numai prin prisma însemnătăţii lor pentru dezvoltarea cunoaşterii duce la o imagine simplificată a realităţii istorice. Acest lucru i-a fost reproşat lui Condorcet nu numai de pe poziţii marxiste. Menţionînd, de pildă, părerile surprinzătoare ale lui Condorcet, care diminua rolul istoric al Imperiului roman în evoluţia omenirii, J.P.Bury considera că ele sînt legate de eroarea larg răspîndită în rîndurile enciclopediştilor, care negau locul preponderent pe care-l joacă instituţiile în dezvoltarea socială, concepînd omul în afara mediului său social şi exercitîndu-şi raţiunea sa *in vacuo*[2]. La rîndul lui, A.D. Xenopol, polemizînd cu Buckle şi Du Bois-Reymond, care considerau şi ei ştiinţa ca fiind criteriul absolut al progresului, a sesizat unilateralitatea unei asemenea concepţii propunînd îmbinarea adevărului obţinut pe calea ştiinţei cu cel obţinut pe calea filozofiei şi evidenţiind însemnătatea altor valori, ca binele şi frumosul, care ar putea servi şi ele drept criterii ale progresului[3]. În sfîrşit, de pe alte poziţii, în introducerea la o cuprinzătoare „istorie a ştiinţei" apărută în ultimii ani, M. Daumas consideră că dezvoltarea ştiinţei în secolul nostru, cu toate succesele spectaculoase pe care le-a înregistrat, a infirmat optimismul acelor gînditori după care progresul ştiinţei ar determina direct fericirea omenirii[4].

[1] J.P. Bury, *op. cit.*, p. 209.

[2] *Op. cit.*, p. 210–211.

[3] Vezi A.D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, Ernest Leroux, 1908, p. 220.

Pornind de la asemenea carenţe ale concepţiilor iluministe, adversarii ideii de progres din secolul nostru au susţinut imposibilitatea fundamentării unui criteriu obiectiv al progresului. Astfel, Louis Weber[5] încearcă o critică a teoriilor asupra progresului de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea pentru ca, exploatînd lipsurile acestor teorii, să tragă concluzii asupra caracterului iluzoriu al progresului în general şi asupra progresului social în special.

Weber constată, pe bună dreptate, caracterul vag, slab argumentat al concepţiilor despre progres ale lui Condorcet, Turgot şi ale pleiadei de autori care i-au urmat. Întrebarea privind sensul evoluţiei omului şi societăţii ar primi, în cadrul acestor concepţii, tot atîtea răspunsuri cîte păreri personale sînt: Weber crede că diversitatea şi imprecizia diferitelor doctrine despre progres ar avea două cauze principale. Prima din ele se referă la caracterul extrem de complex al fenomenelor sociale. Viaţa socială s-ar prezenta ca fiind formată din domenii diferite care se dezvoltă pe linii diferite, adesea fără legătură între ele. Creşterea cunoştinţelor omenirii nu ar fi astfel întovărăşită de un progres moral. Dezvoltarea artelor n-ar avea nici ea legătură cu progresul intelectual. În general, războaiele şi masacrele celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea — arată Weber — dovedesc că maşina cu abur şi electricitatea, drumul de fier şi telegraful n-au avut nici o influenţă asupra sufletului omenesc, ceea ce ne-ar duce la concluzia psalmistului: „O mie de ani înaintea ochilor tăi sînt ca o zi care trece şi ca o veghe a nopţii".

Cea de-a doua cauză pe care o indică Weber se referă la însăşi noţiunea de progres, şi anume la faptul

[4] M. Daumas, *La vie scientifique*, în *Histoire de la science*, Paris, Gallimard, 1957, p. 184–186.

[5] Louis Weber, *Le rythme du progrès*, Felix Alcan, Paris, 1913.

că progresul, nu numai în viața socială, dar chiar în natura vie, ar fi condiționat de judecăți de valoare care presupun un minimum de convenții asupra a ceea ce este bun sau rău, asupra a ceea ce este mai mult sau mai puțin de dorit. Astfel, în natura vie, ideea unei ierarhii în organizare ar implica ideea unui țel existent sau fictiv către care această organizare gravitează pe măsură ce ea se complică, iar scara ierarhică constituită cu acest prilej nu ar putea să nu conțină elemente subiective. Weber caută să deceleze în toate doctrinele progresului aplicarea unui sofism asemănător lui „post hoc, ergo propter hoc" și anume „post hoc, ergo melius hoc". Cu alte cuvinte, noțiunea de progres: 1) se întemeiază pe o judecată de apreciere asupra a ceea ce e mai bun sau mai rău — apreciere care în concepția lui Weber ar implica un criteriu subiectiv, 2) presupune o schemă în care evenimentele succesive sînt considerate trepte progresiste în virtutea criteriului subiectiv enunțat mai sus, 3) este o noțiune net teleologică, deoarece postulează ca principiu faptul că omenirea ar tinde spre un țel, ar împlini un destin, ar tinde către realizarea din ce în ce mai completă a ei însăși. În concluzie, Weber califică toate teoriile progresului ca profesii de credință, ținînd mai mult de domeniul sentimentului decît de cel al înțelegerii lucrurilor.

Mai pregnantă, mai tipică pentru încercarea de a tăgădui caracterul științific al noțiunii de progres, este analiza sociologilor americani R.M. Mac Iver și Charles H.Page. Teza fundamentală a acestora este existența unei deosebiri nete între evoluția socială și progresul social. Evoluția societății ar fi demonstrabilă, în timp ce progresul ar implica un criteriu de valoare și ca atare ar fi subiectiv. Aceleași schimbări evolutive pot însemna pentru unii progres, pentru alții decadență, în conformitate cu tabla de valori pe care o au în vedere. Diferențierea, de exemplu, este un fapt evolutiv, societatea modernă fiind mai diferențiată decît societatea primitivă. De aici însă nu se poate trage concluzia unui progres, deoarece aceasta ar însemna că societatea modernă este preferabilă celei primitive, că acceptăm, prin urmare, un anumit ideal social. Or, din acest punct de vedere, și primitivismul își are apologeții săi. Se poate susține — așa cum au făcut-o atîția — că societatea civilizată este mai coruptă, în timp ce cea primitivă este mai sănătoasă, mai naturală ș.a.m.d.

„Orice realizare — spun autorii citați mai sus — are un anumit preț, și oamenii au adesea păreri deosebite dacă acest preț compensează sau nu valorile dobîndite. «Popoarele primitive» au dobîndit un grad mai înalt de organizare socială cu ajutorul sclavajului, dar a însemnat oare aceasta progres tot atît de sigur întru cît a însemnat evoluție? Propria noastră civilizație a înmulțit comoditățile și serviciile prin rutina mecanizată, standardizată. Avantajele și atracțiile urbanizării merg însă mînă în mînă cu aglomerarea și pierderea contactului liber cu natura. Aprecierea cîștigului și a pierderii în fiecare situație presupune o judecată personală hazardată și totuși un astfel de calcul este implicat în orice concepție a progresului"[6].

În aceeași ordine de idei, Page aduce următorul tabel[7] care rezumă o cercetare sociologică a vieții unor popoare primitive:

	Poligamie	Nobilime	Sclavaj
Vînători inferiori	29	0	2
Vînători superiori	32	11	32
Agricultori 1	18	03	33
Păstori 1	53	20	37
Agricultori 2	43	15	46
Păstori 2	74	24	71
Agricultori 3	64	23	78

Ordinea în care sînt așezate aceste popoare în tabel este cea care corespunde gradului la care au ajuns în

[6] R.M. Mac Iver and Charles H. Page, *Society*, London, Mac Millan et Co Ltd, 1955, p. 613.
[7] *Op. cit.*, p. 611.

ceea ce privește stăpînirea naturii. Acceptînd un asemenea criteriu evolutiv, faptele arată însă că popoarele mai avansate din acest punct de vedere se caracterizează printr-un grad mai mare de poligamie, printr-o structură mai oligarhică și printr-un sistem de sclavaj mai generalizat. Ceea ce ar părea, așadar, progres dintr-un anumit punct de vedere înseamnă regres din numeroase altele. Concluzia autorilor este că realitatea infirmă diferitele criterii ale progresului.

Celelalte argumente aduse de Mac Iver și Page merg pe aceeași linie a deosebirii evoluției de progres, afirmarea evoluției depinzînd de perceperea evidențelor obiective, în timp ce afirmarea sau tăgăduirea progresului ar depinde de idealurile noastre și, prin urmare, de temperament, de vîrstă sau poate chiar de starea ficatului sau a digestiei!

Evoluția ar fi, prin urmare, un concept științific, iar progresul un concept etic, un concept de valoare. Sociologia trebuie, însă, să tindă să devină „wertfrei", să se elibereze de judecățile de valoare, așa cum cerea Leopold von Wiese, care încheia o discuție privind această problemă cu cuvintele „judecata de valoare, adio"[8]. De altfel Leopold von Wiese a consacrat acestei probleme o mare parte a comunicării sale inaugurale la cel de-al treilea Congres internațional de sociologie de la Amsterdam. În această comunicare, el considera că nu numai noțiunea de progres, dar și cea de dezvoltare sau evoluție trebuie înlocuite prin cea de schimbare. Aceasta ar contribui — după L. von Wiese — la evitarea tendinței de a simplifica și subiectiviza fenomenele sociale[9].

[8] Mac Iver și Page fac unele rezerve cu privire la cerința lui Leopold von Wiese. Ei nu exclud din sociologie studiul unor concepte ca acel de progres, dar nu în calitate de concepte științifice, ci de concepte etice, bazate, în concepția autorilor respectivi, pe aprecieri și evaluări subiective. Această rezervă nu schimbă însă cîtuși de puțin problema de bază a caracterizării noțiunii de progres.

[9] *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, t. I. London, International Sociological Association, 1956, p. 5.

O analiză asemănătoare fac sociologii americani W. Ogburn și M. Nimkoff. Pornind de la distincția dintre noțiunile de schimbare, evoluție, progres, ei consideră că evoluția ar însemna o schimbare într-o anumită direcție, iar progresul ar însemna o schimbare spre mai bine, implicînd de aceea o judecată de valoare. Analizînd o serie de criterii ale progresului, ca longevitatea, creșterea timpului liber etc., autorii citați conchid că orice aprecieri valorice sînt întru totul subiective. „Astfel — arată ei — în societatea noastră abolirea muncii copiilor este considerată ca un pas în direcția progresului. Același scop poate însă să nu fie de dorit de alte culturi și nu știm dacă va fi de dorit peste o mie de ani"[10].

P. Sorokin consideră și el că „teoriile progresului, cu aprecierea lor despre ce e bun și ce e rău, despre ce e progresiv și ce nu este, nu puteau exprima decît preferințele subiective ale autorilor lor și nimic mai mult"[11].

Opinia relativistă, care contestă caracterul științific al noțiunii de progres, opinie larg răspîndită la un moment dat, îndeosebi în gîndirea germană și americană, și-a făcut loc și în manuale sau dicționare franceze de largă răspîndire. Astfel, A. Lalande, în cunoscutul său *Vocabular al filozofiei*, criticînd noțiunea de progres, consideră și el că acesta este un termen în esență relativ, deoarece depinde de opinia profesată de cel care-l folosește, de scara respectivă de valori. De asemenea, Gaston Bouthoul, în tratatul său de sociologie, își însușește definiția lui Hubert, după care orice progres presupune: a) o schimbare, o devenire, b) o orientare, o direcție, o intenționalitate, c) o aspirație spre mai bine care necesită o judecată de valoare. La acestea Bouthoul adaugă, referindu-se la John Stuart Mill, că ideea de progres, ca idee evident relativă, implică un punct de vedere utilitarist sau chiar hedonist[12].

[10] W. Ogburn and M. Nimkoff, *A. Handbook of Sociology*, London, Routledge and Kegan Paul Ltd, 1956, p. 603.

[11] P. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, 1938, p. 533.

[12] G. Bouthoul, *Traité de Sociologie*, deuxième partie, Paris, Payot, 1954, p. 22—24.

În sociologia din țara noastră, Petre Andrei, deși evidențiază însemnătatea idealurilor de progres în politica socială, este influențat totuși de părerea după care conceptul de progres presupune aprecierea subiectivă a valorii transformărilor. El exclude ca atare progresul din știința socială. „Evoluția și progresul trebuie să rămînă două noțiuni deosebite, fiecare cu rostul și sensul său. Politica socială se ocupă de progresul social, ea face aprecieri și formulează idealuri, pe cînd știința socială constată și explică numai ceea ce este, fără a face nici un fel de apreciere“[13].

Principalele obiecții aduse ideii de progres și totodată principalele dificultăți în elaborarea unor criterii științifice ale progresului decurg — după cum se vede — din raportarea acestora la un anumit sistem de valori. Criticii mai sus — amintiți ai ideii de progres consideră că ea presupune aprecierea fenomenelor în virtutea unui sistem de valori, că, la rîndul lui, orice sistem de valori pornește de la preferințele subiective ale unui grup social sau ale unui individ și, ca atare, orice concepție asupra progresului este subiectivă, ieșind din sfera preocupărilor științei.

Dificultățile în definirea unor criterii științifice pentru caracterizarea progresului social pot fi constatate și prin analiza lucrărilor marxiste consacrate acestei probleme.

Literatura filozofică marxistă s-a îmbogățit în ultimii ani cu un număr de cărți, studii, articole privind progresul social. În aceste lucrări au fost cercetate diferite aspecte ale concepției marxiste despre progresul social, au fost supuse criticii diferite poziții ale gînditorilor burghezi în această problemă, au fost evidențiate unele trăsături ale noului tip de progres pe care-l reprezintă socialismul. Aceste cercetări dovedesc că în centrul analizei științifice a progresului social stă problema stabilirii criteriilor acestuia.

Formulările adoptate de diferiți autori în ceea ce privește criteriile progresului prezintă pe lîngă aspecte comune și deosebiri importante. Unii autori consideră astfel drept criteriu universal, cel mai general, al progresului social „dezvoltarea forțelor de producție“[14]. Alții, ca, de pildă, Mihai Ralea, arată că „singurul criteriu valabil — obiectiv valabil — în materie de progres *este gradul de ameliorare a condiției umane, gradul de perfecționare a omului ca atare*“[15]. Autorii manualului de materialism dialectic apărut în țara noastră consideră că „în societate criteriul principal al progresului îl constituie gradul de dezvoltare a forțelor de producție în corelația lor cu relațiile de producție, care se exprimă, în ultimă instanță, în productivitatea muncii“[16]. Într-un studiu mai vechi al autorului lucrării de față se susține că „analiza noțiunii de formațiune social-economică constituie baza teoriei progresului în concepția materialistă a istoriei, deoarece ea ne dă esența fenomenului social și totodată criteriile fundamentale ale progresivității acestuia“[17]. În sfîrșit, autorul unei largi monografii despre problemele progresului social în operele lui V.I. Lenin scrie că „întemeietorii comunismului științific au definit criteriile progresului social ca nivelul dezvoltării forțelor de producție, caracterul relațiilor de producție, gradul de libertate a omului“[18].

Toate aceste formulări conțin o parte de adevăr însă nu sînt susținute printr-o analiză metodologică prealabilă care să permită răspunsul la întrebarea: ce ne îndreptățește să considerăm cutare sau cutare aspect al vieții sociale drept criteriu al progresului? Această carență determină deficiențe în argumentarea diferitelor criterii propuse. Astfel, ideea, în general admisă de marxiști, după care nivelul forțelor de producție constituie criteriul principal al progresului este, de obicei,

[13] P. Andrei, *Sociologie generală*, Craiova, Scrisul Românesc, 1946, p. 562.

[14] *Osnovi marxizma-leninizma*, Moskva, Gospolitizdat, 1959, p. 200.

[15] *L'homme et la société contemporaine*, Bucarest, Editions de l'Académie, 1963, p. 57.

[16] *Materialism dialectic*, manual, București, Editura politică, 1963, p. 312.

[17] C. Borgeanu, *Caracterul științific al noțiunii de progres*, în *Cercetări filozofice* nr. 6/1957, p. 108.

[18] K. Buslov, *Problemi soțialnogo progressa v trudah V.I. Lenina*, Minsk, Izd. Akad. Nauk SSSR., 1963, p. 25.

demonstrată prin faptul că forțele de producție au un rol determinant în viața socială, iar progresul în domeniul forțelor de producție determină progresul în toate celelalte domenii ale vieții sociale. O asemenea demonstrație nu este însă întru totul convingătoare, deoarece nu are la baza ei o concepție clară asupra progresului. Din faptul că dezvoltarea forțelor de producție determină, în ultimă instanță, toate fenomenele vieții sociale nu se poate conchide că aceste fenomene se înlănțuie progresiv. Mai mult, de aici apare îndată întrebarea de ce și în ce măsură succesiunea acestor fenomene cu caracter social, politic, cultural poate fi calificată ca progresivă?

Complexitatea problemei apare și mai evidentă o dată cu raportarea criteriului progresului la un anumit sistem de valori. Deficiențele de ordin metodologic semnalate mai sus fac vulnerabile diferitele criterii propuse față de obiecția după care orice sistem de valori pornește de la preferințele subiective ale unui grup social sau ale unui individ și deci orice concepție asupra progresului, presupunînd o apreciere pe temeiul unui sistem de valori, este fatal subiectivă.

Răspunzînd unei asemenea obiecții, marxiștii arată, pe bună dreptate, că sistemele de valori ce s-au succedat de-a lungul istoriei au o condiționare obiectivă și nu pot fi considerate ca simple colecții de preferințe arbitrare. Respingînd punctul de vedere care subiectivizează în mod absolut valorile, nu putem însă să contestăm relativitatea unor valori de la o orînduire la alta, de la o clasă la alta. Rămîn de aceea asemenea întrebări: În lumina sistemului de valori al cărei clase putem vorbi, de pildă, despre progresul pe care-l reprezintă trecerea de la orînduirea sclavagistă la cea feudală și în ce măsură poate fi vorba despre un progres de ansamblu al societății, despre o lege a progresului din moment ce fiecare progres concret este legat de aprecierea unei anumite clase, de un anumit sistem de valori?

În literatura marxistă mai recentă au fost sesizate unele din aceste greutăți și s-au încercat unele soluții la problemele indicate mai sus. Astfel, I.N. Semenov consideră că „noțiunea de progres social, fiind obiectivă prin conținutul ei, nu este lipsită de legătură cu factorul subiectiv"[19]. După acest autor, „subiectul în raport cu care ar fi posibilă măsurarea progresului social sînt masele muncitoare ale societății"[20]. O asemenea soluție este însă nesatisfăcătoare în primul rînd deoarece sistemele de valori ale maselor muncitoare sînt deosebite de la o epocă la alta, în al doilea rînd pentru că idealurile unor acțiuni obiectiv progresiste, ca mișcările sclavilor, vizau mai curînd reîntoarcerea la o epocă apusă a istoriei decît înaintarea pe scara acesteia, în al treilea rînd, pentru că, în anumite împrejurări, interesele, cel puțin cele imediate, ale maselor muncitoare n-au coincis cu tendințele obiective ale progresului social.

Alți autori, ca S. și G. Shliahtenco, încearcă să reabiliteze ideea de „scop ultim" al istoriei, considerînd că un asemenea scop ar fi comunismul, iar direcția progresivă a istoriei ar fi măsura apropierii de acest scop. Nici o asemenea soluție nu pare acceptabilă, deoarece teleologismul, cu toate formele subtile pe care le poate îmbrăca, nu este compatibil cu analiza științifică a realității. De asemenea, punctul de vedere enunțat mai sus ar însemna abandonarea analizei concret-istorice a vieții sociale, presupunînd aprecierea unor evenimente prin raportarea la scopuri foarte îndepărtate, ceea ce de multe ori este și practic imposibil.

În sfîrșit, în literatura marxistă se subliniază uneori existența unor valori general-umane făurite de clasele înaintate care-și fac drum în procesul succesiunii valorilor și care ar putea constitui etalonul la care trebuie raportate fenomenele pentru a fi considerate progresiste sau nu. Aceste permanențe general-umane se definesc însă prin raportarea la progresul social considerat ca fenomen obiectiv și nu invers. Valorile pro-

[19] I.N. Semenov, *op. cit.*, p. 273.
[20] *Op. cit.*, p. 274.

gresiste sînt caracterizate în lumina cerinţelor obiective ale progresului social, şi nu progresul social este caracterizat ca atare în lumina unor valori independente de acesta.

Două modele de progres

Pentru a putea fundamenta anumite principii cu caracter metodologic privind dezvăluirea criteriilor progresului social, vom examina, în prealabil, două modele de progres mai amplu studiate şi recunoscute ca atare de majoritatea cercetătorilor. Unul din acestea îl constituie progresul biologic.

Elaborarea tezei evoluţioniste a speciilor de către Darwin a avut o înrîurire deosebit de mare asupra ideii de progres. După unii autori, ea ar fi deschis o nouă perioadă în dezvoltarea concepţiilor despre progres, modelul biologic de progres situîndu-se la baza unei „legi" a progresului cu valabilitate universală. Chiar dacă asemenea pretenţii s-au dovedit neîntemeiate, evidenţierea unor aspecte ale problematicii progresului biologic se poate dovedi utilă sub aspect metodologic pentru studiul progresului în alte domenii ale realităţii, în speţă pentru studiul progresului social.

Ideea de progres biologic a putut fi elaborată în momentul cînd studiile biologice au atins un anumit nivel de dezvoltare, cînd anatomia comparată, embriologia, paleontologia au dovedit legătura dintre diferitele specii de plante şi animale. O asemenea idee de sinteză a revoluţionat biologia, demonstrînd dimensiunea istorică a domeniului acesteia, necesitatea de a studia diferitele varietăţi, specii, populaţii biologice nu numai prin prisma structurilor lor actuale, ci şi prin prisma genetică, a dezvoltării, istoricităţii lor. Ideea de progres nu este, aşadar, caracteristică unei etape embrionare a ştiinţei, ci unei etape de maturitate. Dezvoltarea rapidă, spectaculoasă a biologiei contemporane nu a înmormîntat o asemenea idee, ci i-a dat noi temeiuri, evidenţiind complexitatea progresului biologic şi deschizînd calea dezvăluirii mecanismului intim al acestuia.

Analiza problemelor numeroase şi complexe pe care le pune azi elaborarea unei teorii unitare a progresului biologic nu este de competenţa noastră şi nu constituie un obiectiv al acestei lucrări. Ne vom mărgini de aceea doar la cîteva concluzii la care aderă numeroşi naturalişti şi care pot prezenta o anumită însemnătate pentru stabilirea unor premise metodologice în cercetarea progresului social.

1. Ideea progresului biologic trebuie, pentru a căpăta un caracter ştiinţific, să fie epurată de teleologism, de ideea unei „finalităţi intime", a unei tendinţe misterioase, nemateriale, a unei predestinări care împinge evoluţia speciilor pe trepte tot mai înalte. Aşa cum arată un cercetător român al problemei, concepţia despre sensuri evolutive nu are nimic comun cu finalismul: „Ea reflectă un fapt indiscutabil: evoluţia unui grup natural nu se desfăşoară la întîmplare, ci merge pe o anumită cale determinată de interferenţa şi interacţiunea factorilor evoluţiei. Noţiunea de sens evolutiv este un concept rezultat prin generalizarea ştiinţifică a faptelor"[21].

2. Problema teoretică cea mai importantă a progresului biologic este cea a stabilirii criteriilor acestuia. Diferiţi autori consideră că criteriul determinant al progresului biologic l-ar constitui fie complexitatea crescîndă a organizării, fie creşterea gradului de vitalitate, fie lărgirea ariei ecologice, fie gradul crescînd de integralitate, fie creşterea independenţei faţă de mediu etc. Alţii consideră mai multe din aceste criterii în îmbinarea lor. Nu ne putem propune să intrăm mai adînc în această dezbatere. Remarcabil este însă faptul că formularea diferitelor criterii ale progresului biologic decurge din judecăţi „de fapt", din analiza esenţei fenomenului

[21] B. Stugren, *Ştiinţa evoluţiei*, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 154.

biologic şi a tendinţelor sale de dezvoltare. Datele noi pe care le obţine biologia în aceste privinţe vor contribui, fără îndoială, la precizarea criteriilor propuse, la rezolvarea problemelor controversate în această privinţă.

3. Complexitatea progresului biologic, diversitatea liniilor de dezvoltare şi caracterul concret al criteriilor specifice pentru fiecare din aceste linii. Severtov deosebea, de pildă, ca principală direcţie a dezvoltării biologice aşa-numita aromorfoză, în care au avut loc salturi cruciale, de mare amploare în evoluţia materiei vii, de alte direcţii secundare caracterizate prin criterii proprii. Criterii specifice se aplică de asemenea în cadrul regnului animal faţă de cel vegetal. Astfel, în timp ce pentru vertebratele superioare, după unii biologi, un criteriu esenţial al progresului îl constituie mobilitatea, pentru plantele superioare un indice de superioritate îl constituie, dimpotrivă, imobilitatea, legătura mai trainică cu substratul.

4. Dialectica progresului şi regresului. Evoluţia biologică nu este lipsită de zigzaguri şi are un caracter contradictoriu. După Stugren, orice progres evolutiv include în el un germene al regresului , iar orice regres evolutiv include potenţialitatea progresului. Astfel progresul pe care-l reprezintă trecerea de la faza de polifagie (hrănirea cu numeroase obiecte) la stenofagie (specializarea nutritivă) include potenţial un regres, deoarece în cazul unei schimbări bruşte a condiţiilor de existenţă, animalele stenofage, cu toată organizarea lor complexă, sînt mai ameninţate decît cele polifage. După Davitaşvili, există cazuri cînd schimbări radicale, regresive ale unor specii sînt întovărăşite de dezvoltarea anumitor organe şi invers, cînd dezvoltarea progresivă presupune reducerea, slăbirea unor organe.

Asemenea concluzii nu pot fi, desigur, extinse în spirit mecanicist la analiza vieţii sociale. Evocarea lor este însă justificată de faptul că dovedesc posibilitatea elaborării unei teorii a progresului într-un anume domeniu al realităţii, evitînd acele caracteristici pe care adversarii ideii de progres le consideră inerente acesteia: teleologismul, raportarea la un sistem subiectiv de valori, simplificarea realităţii. După cum vom vedea, asemenea caracteristici nu sînt obligatorii nici pentru progresul social.

Un al doilea model de progres analizat în vederea enunţării unor premise metodologice pentru cercetarea criteriilor progresului aparţine de astă dată sferei fenomenelor sociale: este vorba despre progresul ştiinţei. Acest progres, pregnant ilustrat de dezvoltarea ştiinţei contemporane, este admis chiar de cei mai aprigi adversari ai ideii de progres.

Direcţiile progresului ştiinţei decurg din însăşi esenţa acesteia de sistem de cunoştinţe (fapte, ipoteze, teorii, legi) despre un anumit domeniu al realităţii, cunoştinţe obţinute şi verificate în practică şi care servesc, în ultimă instanţă, transformării naturii şi societăţii. Una din aceste direcţii este însuşi volumul cunoştinţelor ştiinţifice. Principalii indici care exprimă creşterea acestui volum sînt: numărul cărţilor, revistelor şi studiilor publicate; numărul persoanelor ocupate în sfera ştiinţei; numărul şi amploarea instituţiilor ştiinţifice. Creşterea volumului de cunoştinţe este importantă nu numai prin faptul că exprimă un grad mai avansat de dezvoltare a ştiinţei, dar şi prin aceea că reprezintă o bază pentru un ritm încă mai rapid al acestei dezvoltări. Ştiinţa se mişcă de aceea înainte proporţional cu masa cunoştinţelor moştenite de la generaţia anterioară. Exprimînd matematic această relaţie, obţinem ecuaţia diferenţială $Kdt = \frac{dA}{A}$, în care A reprezintă suma cunoştinţelor obţinute de la generaţia anterioară, iar dt intervalul de timp. Integrînd această ecuaţie, obţinem valoarea lui A în funcţie de t: $A = Ce^{kt}$. Valoarea lui C o obţinem dacă facem pe $t = 0$; în acest caz $C = A$, adică C reprezintă suma cunoştinţelor ştiinţifice în momentul iniţial al cercetării noastre. Valoarea lui K nu este constantă, ea schimbîndu-se în raport cu perioada cercetată din istoria ştiinţei[22]. Cu aceste pre-

[22] M.M. Karpov, *Zakon uskorennogo progressa estestvennih nauk*, în *Voprosi filosofii* nr. 4 din 1963.

cizări, formula obținută exprimă o dimensiune însemnată a progresului științei, așa-numita lege a creșterii exponențiale a științei. Asemenea lege a fost întrevăzută încă de Engels, care scria că, începînd de la Copernic, „a început și dezvoltarea cu pași gigantici a științei, amplificîndu-se, ca să spunem așa, proporțional cu pătratul distanței parcurse în timp de la punctul ei de plecare"[23]. Această lege capătă o confirmare prin dezvoltarea considerabilă a științei contemporane, cînd suma cunoștințelor științifice se dublează la 7—10 ani, iar în anumite domenii în cîteva zeci de ani se realizează mai mult decît în cursul secolelor anterioare.

Creșterea volumului cunoștințelor științifice își găsește expresia și în procesul de diferențiere a științelor, care începe în epoca alexandrină prin dezvoltarea astronomiei, geometriei, staticii. Între secolele XV și XVII asistăm la dezvoltarea mecanicii, la apariția unor noi ramuri ale matematicii — ca geometria analitică, calculul diferențial și integral —, la dezvoltarea opticii, legată mai ales de succesele astronomiei, iar mai tîrziu, în secolul XVIII, la dezvoltarea chimiei, botanicii, fiziologiei, biologiei. Pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și în decursul celui de al XIX-lea se dezvoltă termodinamica, electricitatea, chimia organică, biologia, embriologia, apoi agrotehnica, zootehnia. În perioada care începe cu secolul al XIX-lea are loc un proces și mai evident de diferențiere. Fiecare din științe se divide în multe alte discipline științifice. Astfel, în cadrul biologiei cităm: citologia, embriologia, paleontologia, sistematica, biogeografia, biochimia, biofizica, genetica, microbiologia etc. Din acest exemplu rezultă și un alt aspect al procesului de dezvoltare a științei, asupra însemnătății căruia a atras atenția încă Engels: apariția disciplinelor de contact între diferitele științe. Nu mai insistăm asupra vastului tablou al dezvoltării științelor în epoca contemporană. Amintim doar marea dezvoltare

[23] F. Engels, *Dialectica naturii*, București, Editura politică, 1966, ed. a III-a, p. 171—172.

a disciplinelor tehnice, elocventă pentru gradul înalt de folosire a științei în diferite domenii ale producției.

Creșterea numărului disciplinelor științifice și procesul de diferențiere a științei constituie un element de progres nu numai pentru că indică lărgirea ariei de aplicare a științei, extinderea cercetării științifice, cuprinderea în raza ei a unor domenii lăsate pînă astăzi în umbră, ci și pentru că exprimă aprofundarea zonelor cercetate doar pînă la un anumit nivel într-un moment dat. Dezvoltarea științei în extensiune este legată de dezvoltarea ei în profunzime. Teoria relativității a putut astfel aprofunda tabloul fizic al naturii în raport cu mecanica clasică pentru că a luat în considerare o serie de cazuri pe care aceasta din urmă le ignora. De aceea un rol important în caracterizarea progresului științei îl are cunoscutul principiu enunțat de Bohr conform căruia o teorie nouă include ca un caz particular vechea teorie pe care o înlocuiește. Principiul lui Bohr include ca o parte componentă ideea caracterului cumulativ al științei, faptul că fiecare etapă nouă a dezvoltării acesteia se clădește pe cea anterioară și este organic legată de ea.

Alte direcții și totodată criterii ale progresului științei pot fi și ele deduse din analiza caracteristicilor ei fundamentale. Știința nu reprezintă astfel doar o sumă de cunoștințe, ci organizarea lor într-un sistem. De aici decurg asemenea direcții de progres ca: sistematizarea crescîndă a cunoștințelor, gradul mai înalt de formalizare, aplicarea pe scară mai largă a metodelor matematice. De asemenea, creșterea capacității previzionale și a celei transformatoare a științei reprezintă una din cele mai însemnate direcții de progres, elocvent ilustrată de dezvoltarea științei contemporane.

Stabilirea criteriilor progresului științei nu înseamnă însă și demonstrarea acestui progres. Pentru aceasta este necesară o analiză amănunțită a istoriei științei, etapă cu etapă, pe baza criteriilor indicate mai sus. Ea presupune, de asemenea, analiza dezvoltării științei în strînsă legătură cu producția și cu alte elemente ale procesului social pentru evidențierea cauzelor progresului în știință, cercetarea contradicțiilor care stau la

baza acestui progres. Rîndurile anterioare nu conțin decît unele premise necesare pentru stabilirea criteriilor dezvoltării progresive în știință. Numai analiza concretă, amănunțită poate duce însă la concluzia dacă dezvoltarea științei urmează un progres continuu sau întrerupt, care sînt epocile de progres mai rapid sau de stagnare etc.

În această lumină, poate fi evitată și tentativa de a dizolva ideea de dezvoltare progresivă în cea de schimbare în timp. Unii adversari ai ideii de progres consideră astfel că dacă nu acceptăm ideea după care progresul implică o apreciere care rezultă dintr-un anumit ideal moral, dezvoltarea progresivă s-ar reduce doar la o succesiune de stadii în timp, un stadiu fiind în mod automat declarat progresiv față de cel dinaintea lui. Noțiunea de progres ar deveni, prin urmare, inutilă. În fapt însă există momente cînd dezvoltarea științei are loc mai rapid sau mai încet, există chiar momente de stagnare sau de regres. Criteriul timpului, criteriul „succesiunii" nu este deci suficient pentru stabilirea dezvoltării progresive.

Semnificative în acest sens sînt unele idei ale savantului englez Bernal asupra istoriei științei. Acesta stabilește, pe baza unui vast material documentar, cinci perioade în progresul științei[24]: 1) a apariției culturii primitive; 2) de înflorire culturală a Greciei antice; 3) a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea în Europa; 4) a revoluției industriale în Anglia; 5) cea contemporană, cu marile ei realizări științifice. După cum se vede, acestea sînt perioade destul de restrînse, restul istoriei omenirii fiind caracterizat printr-un tempo mai puțin accelerat, momente de stagnare și chiar de regres.

În această periodizare, Bernal socotește ca esențială pentru dezvoltarea științei legătura acesteia cu practica, legătura dintre teoria științifică, care cercetează legile naturii, și tehnică, care mijlocește aplicarea ei în practică. Datorită unui complex de împrejurări, adesea curentul științei și cel al tehnicii nu au fost suficient de legate unele de altele, ceea ce a făcut ca unul să nu fie destul de rodnic, iar celălalt să meargă pe linia repetării șabloanelor. Numai în astfel de perioade ca acelea menționate mai sus împrejurările sociale au facilitat drumul comun al științei și tehnicii, ceea ce a dus la înflorirea amîndurora.

[24] Vezi J. Bernal, *Știința în istoria societății*, București, Editura politică, 1964, p. 870–877.

Analiza lui Bernal, ca și faptele citate în sprijinul ei pot cere anumite corecturi. Importantă din punct de vedere metodologic este, însă, abordarea problemei criteriilor progresului. Aceste criterii nu sînt subiective, nu sînt impuse în mod dogmatic științei, ci rezultă din analiza esenței ei. Important este, de asemenea, faptul că progresul științei nu este conceput ca un proces liniar, ci comportînd perioade de încetinire sau de stagnare, care pot fi apreciate tocmai în lumina criteriilor enunțate mai sus.

Încheind această scurtă prezentare a modelului de progres pe care-l reprezintă dezvoltarea științei, putem trage următoarele concluzii metodologice: Noțiunea de progres în știință nu implică o apreciere prin prisma unui ideal moral și nu presupune criterii subiective. Așa cum arată și M. Ginsberg, progresul științei nu presupune criterii etice, raportarea la „principii prime"[25]. Criteriul progresului nu trebuie căutat în afara sferei de fenomene pe care o cercetăm, ci în însăși esența acestora. Analiza esenței domeniului respectiv de fenomene, a contradicțiilor și legilor specifice acestui domeniu ne indică și linia generală de orientare a dezvoltării acestuia. Ceea ce corespunde acestei linii, ceea ce corespunde criteriilor care rezultă din analiza esenței obiectului sau domeniului de fenomene dat este progresiv. În cazul opus avem de-a face cu fenomene de regres sau de stagnare.

Premise metodologice ale cercetării

Metodele analizate mai sus ne conduc la anumite premise metodologice pentru stabilirea criteriilor progresului. *Prima* dintre ele rezidă într-o definire ope-

[25] M. Ginsberg, *op. cit.*, p. 34, 247.

raţională a noţiunii de progres care, în sensul cel mai general, depăşind sfera realităţii sociale, nu presupune de la început criterii de valoare a căror obiectivitate sau cel puţin universalitate ar putea fi discutată. Într-o asemenea accepţiune progresul ar consta doar *într-un proces cu o anumită orientare, cu un anumit sens sau mai precis care posedă ca potenţialitate o asemenea orientare*. Cele mai simple exemple de asemenea orientare ne sînt date de şirul numerelor naturale şi corespunzător acestuia de procesele cumulative ale căror etape se deosebesc una de cealaltă prin adăugarea unui nou număr de elemente la cele vechi. În afară de creştere, cumulare, procese orientate mai sînt diminuarea, complicarea, simplificarea, diferenţierea, ramificarea, difuziunea, omogenizarea etc. Exemple de procese orientate sînt în acest sens mişcarea populaţiei (creşterea acesteia sau reducerea procentului de mortalitate), diferenţierea ştiinţelor etc.

Ideea de proces orientat poate fi descifrată printr-un număr de trăsături definitorii:

a)Una dintre ele este existenţa unor *schimbări în timp*. Noţiunea de schimbare presupune un anumit cadru de referinţă, existenţa a ceva care se schimbă. Cu alte cuvinte, schimbarea este în corelaţie dialectică cu stabilitatea relativă a unui sistem faţă de care sînt raportate diferitele modificări pe care le înregistrează acesta.

Un asemenea sistem îl constituie societatea. Noţiunea de societate este foarte largă şi, ca atare, săracă în determinări. Lenin critica, de aceea, încercările de a defini în mod speculativ societatea şi de a trage de aici concluzii pentru formele concrete ale acesteia. El considera că un element esenţial al metodei marxiste este depăşirea unor asemenea procedee pe care el le asemăna cu cele ale chimistului metafizician care, înainte de a cerceta procesele chimice concrete, caută să definească natura afinităţii chimice. Giganticul pas înainte făcut de Marx consta tocmai în înlăturarea raţionamentelor sterile despre societate şi progres în general şi trecerea la analiza ştiinţifică a unei singure

societăţi, a unei formaţiuni sociale concrete[26]. Aceste idei ale lui Lenin nu trebuie însă interpretate — cum s-a făcut uneori — ca o contrapunere a noţiunii de formaţiune socială noţiunii de societate şi ca o excludere a celei din urmă din sistemul categorial al materialismului istoric. În realitate, categoria de formaţiune socială se află în corelaţie dialectică cu cea de societate, una presupunînd-o pe cealaltă. Această corelaţie evidenţiază faptul că societatea se află în continuă schimbare, ia mereu alte forme, că formele noi decurg din cele vechi, apar pe terenul acestora.

Schimbarea constituie o trăsătură esenţială a societăţii. Ea poate avea loc în diverse forme şi ritmuri, poate afecta în anumite perioade aspecte esenţiale sau mai puţin esenţiale, poate fi mai vizibilă sau mai puţin vizibilă, dar nu poate dispărea fără ca o dată cu ea să dispară însăşi societatea. Fenomenele sociale există numai în mişcare, în devenire. Ele nu pot fi confundate cu produsele activităţii sociale, care sînt rezultatul acestei mişcări. De aceea schimbarea nu poate fi constatată doar prin observarea diferitelor nivele ale fenomenului respectiv, concretizată într-o anumită curbă care uneşte aceste nivele. Constatarea schimbării presupune cercetarea esenţei procesului respectiv, a contradicţiilor sale specifice, a tendinţelor obiective care decurg din aceste contradicţii.

Unii autori invocă împotriva considerării societăţii în dinamica ei, pretinsa imuabilitate a unor forme de organizare socială, îndeosebi a celor cuprinse sub denumirea de „mod de producţie asiatic". Cunoscutul etnolog francez Cl. Lévi-Strauss îl citează chiar pe Marx în sprijinul unei asemenea păreri. El se referă anume la teza lui Marx din *Capitalul* care evidenţiază contrastul dintre simplicitatea organismului productiv al comunităţilor asiatice, care se reproduc constant sub aceeaşi formă, pe de o parte, şi disoluţia şi reconstrucţia neîncetată a statelor asiatice, pe de altă parte. De asemenea, el interpretează celebra formulă a *Mani-*

[26] V.I. Lenin, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Ed. P.M.R., 1950, p. 134—136.

festului Comunist după care istoria întregii societăţi este istoria luptelor de clasă în sensul că „noţiunile de istorie şi de societate nu pot fi aplicate în sensul deplin pe care li-l dă Marx decît începînd din momentul apariţiei luptelor de clasă“[27]. În ceea ce priveşte această din urmă interpretare, este surprinzător faptul că autorul ei nu ţine seama de nota lui Engels prezentă în majoritatea ediţiilor *Manifestului* şi în care acesta explică formula din 1847 prin faptul că în acel moment organizarea socială premergătoare istoriei scrise era încă aproape necunoscută. Cît despre „modul de producţie asiatic“, ar fi greu să-l excludem din evoluţia societăţii omeneşti, fenomenele de stagnare ale acestuia exprimînd mai curînd un ritm relativ lent decît absenţa unei mişcări istorice. De altfel, în discuţiile actuale asupra „modului de producţie asiatic“, caracterul stagnant al acestuia constituie una din trăsăturile cele mai controversate. El nu poate fi aplicat, de pildă, antichităţii chineze, caracterizată printr-o mişcare evolutivă foarte marcată. De asemenea, el nu poate explica trecerea de la formaţiunea „asiatică“ spre alte formaţiuni sociale[28]. Transformările revoluţionare atît de profunde prin care trec azi popoarele Asiei constituie cea mai evidentă dovadă împotriva pretinsei imuabilităţi a unor organizări sociale specifice acestui continent.

b) Înţelegerea serială, vectorială a progresului ca schimbare orientată exprimată de cele mai multe ori prin indici cantitativi pe care am propus-o în prezenta lucrare nu se reduce însă la aspecte de acest ordin.

Accepţia generală a noţiunii de progres pe care am preconizat-o aici se deosebeşte de cea de înţelegere limitată a dezvoltării progresive la unele domenii restrînse ale vieţii sociale, de aşa-numita „tratare pozitivă a noţiunii de progres“, cum o denumeşte Raymond Aron. Ideea esenţială a unei asemenea tratări este că putem vorbi despre progres numai atunci „cînd are loc acumularea trecutului şi prezentului, cînd ne putem reprezenta succesiunea în timp ca o adunare a rezultatelor activităţii umane“[29]. În acest sens, noţiunea de progresist ar avea un caracter pur cantitativ şi ar putea fi aplicată numai la două domenii ale dezvoltării sociale: ştiinţa şi tehnica. Nu ar putea fi vorba despre progres în ceea ce priveşte societatea în general sau anumite domenii ale vieţii spirituale, ca morala, arta etc. De pe alte poziţii, la concluzii asemănătoare ajunge şi Jean Lacroix, care se declară de acord cu distincţia dintre procese cumulative (ştiinţa, tehnica) şi procese necumulative (morala)[30].

În realitate progresul ştiinţei nu înseamnă numai creşterea numărului oamenilor de ştiinţă, al laboratoarelor, al revistelor ştiinţifice, al temelor de cercetare. El presupune — după cum s-a arătat — şi schimbări calitative concretizate în adîncirea tabloului general al naturii, în aşa-numitele revoluţii ştiinţifice, care exprimă momentele cele mai semnificative, cotiturile radicale în istoria ştiinţei. Faptul că aceste schimbări calitative au de cele mai multe ori o expresie cantitativă nu este de mirare pentru nici un dialectician. El nu poate constitui un criteriu pentru o ruptură absolută între procesele dezvoltării ştiinţei şi tehnicii, capabile de progres, şi cele ale culturii, moralei, la care ideea de progres n-ar fi aplicabilă, deoarece ele nu ar fi susceptibile de măsurători cantitative. Mai mult, chiar dacă aspectele calitative sînt esenţiale în studierea proceselor morale sau a dezvoltării artei, nu pot fi desconsiderate nici aspectele cantitative care constituie adesea o expresie semnificativă a trasformărilor care au loc în aceste domenii. De pildă, dezvoltarea culturii se exprimă în asemenea indici cantitativi ca: numărul şcolilor, numărul absolvenţilor şcolilor medii şi superioare, numărul cărţilor şi ziarelor tipă-

[27] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 370.
[28] Ion Banu, *Asupra formaţiunii sociale „asiatice“*, în *Revista de filozofie* nr. 2 din 1966.

[29] R. Aron, *op. cit.*, p. 77.
[30] Vezi Jean Lacroix, *Histoire et mystère*, Tournai, Casterman, 1962, p. 26.

rite şi tirajul lor, numărul bibliotecilor şi al volumelor pe care le conţin etc. Chiar şi procesele care au loc în domeniul moralei au adesea o expresie cantitativă. Dezvoltarea moralei socialiste în ţara noastră se manifestă astfel în grija sporită faţă de avutul obştesc, în micşorarea numărului infracţiunilor sau, mai indirect, în creşterea producţiei şi productivităţii muncii, în creşterea numărului inovaţiilor etc. În aceeaşi ordine de idei nu poate fi tăgăduită existenţa unor elemente cumulative în dezvoltarea artei şi moralei. Noile curente artistice folosesc într-o măsură mai mare sau mai mică experienţa celor trecute. Cinquecento italian n-ar putea fi explicat fără cercetările febrile din quatrocento şi din perioada anterioară. De asemenea, noile concepţii morale nu apar nici ele pe loc gol, se făuresc pe baza unui material existent, chiar dacă diferă profund de acesta. Schimbarea nu poate fi, aşadar, caracterizată doar prin laturi cantitative, ci presupune *existenţa unor etape, stadii calitativ diferite.*

c) Considerarea schimbării atît sub aspect cantitativ cît şi sub cel calitativ, evidenţierea faptului că etapele calitativ deosebite sînt legate între ele, ne conduce la o altă caracteristică a dezvoltării progresive: *procesualitatea.* Termenul de proces şi în speţă cel de proces social este utilizat în înţelesuri diferite, ceea ce îl face pe Laugworthy să-l considere ca pe unul din cei mai vagi termeni în sociologie[31]. În cazul de faţă îl vom folosi în accepţiunea de schimbare caracterizată prin *continuitate, legătură între diferitele etape*[32]. În acest sens procesualitatea este o trăsătură definitorie, esenţială a progresului. Semnificaţia primară a „superiorităţii" unui stadiu asupra altuia rezultă din aceea că el apare, se dezvoltă pe baza acestuia din urmă. Succesiunea diverselor stadii ale unui proces care decurg unele din altele indică sensul acestui proces.

[31] Raussel L. Laugworthy, *Process* în *A Dictionary of the Social Sciences*, edited by J. Gold and W.L. Kolb, N.Y., The Free Press of Glencoe, p. 538.

[32] Într-un sens asemănător este definită procesualitatea şi la Mac Iver şi Page, vezi *op. cit*, p. 511.

Întreaga discuţie dintre istorism şi structuralism are în centrul ei tocmai problema existenţei unui asemenea sens, problema dacă între diferitele momente ale unor procese sociale există „filiaţie", continuitate sau dacă acestea reprezintă simple deplasări, „mutaţii" care exclud orice legătură dintre ele.

Un exemplu caracteristic de dezvoltare procesuală este cel al forţelor de producţie, în primul rînd al tehnicii. Aşa cum arăta Marx, orice forţă de producţie este o forţă dobîndită, produsul unei activităţi anterioare. Istoria tehnicii prezintă numeroase meandre, ocoluri inutile în perspectivă istorică sau salturi neaşteptate. Toate acestea nu anulează însă faptul că orice creaţie fundamentală în acest domeniu a trebuit să se sprijine pe activitatea cumulată a generaţiilor anterioare.

Continuitatea în domeniul forţelor de producţie nu înseamnă însă dezvoltarea lină, netedă, permanent în acelaşi sens. În diferite domenii ale economiei, în diferite etape ale istoriei, forţele de producţie s-au dezvoltat inegal, în ritmuri şi forme variate. În primele perioade ale dezvoltării omenirii, ritmul a fost deosebit de lent, uneori imperceptibil. Perioade de stagnare şi chiar de regres temporar întrerup adesea progresul forţelor de producţie.

Asemenea fenomene au favorizat interpretări antiistoriste care neagă continuitatea dezvoltării ştiinţei şi tehnicii ca, de pildă, aşa-numitul paradox neolitic formulat de Claude Lévi-Strauss. În neolitic, după Lévi-Strauss, a avut loc o adevărată revoluţie concretizată în apariţia principalelor meşteşuguri şi ocupaţii ale civilizaţiei: olăritul, ţesutul, agricultura, domesticirea animalelor. Dacă ele n-ar reprezenta decît o etapă a aceleiaşi evoluţii tehnice şi ştiinţifice, nu ar putea fi explicată oprirea acestui proces, faptul că mai multe milenii de stagnare se intercalează între revoluţia neolitică şi ştiinţa contemporană. Soluţia paradoxului rezidă, după Lévi-Strauss, în admiterea a două moduri fundamental distincte de gîndire: gîndirea magică, sălbatică (care nu constituie, în concepţia etnologului francez, un început, o schiţă a unui întreg

încă nerealizat ci un sistem bine articulat, cu trăsăturile sale proprii) şi gîndirea ştiinţifică, „domestică". Aceste două moduri de gîndire nu sînt „în funcţie de două stadii inegale de dezvoltare ale spiritului uman, ci de două niveluri strategice la care natura se lasă atacată prin cunoaşterea ştiinţifică"[33].

Într-o altă lucrare, Cl. Lévi-Strauss se ridică împotriva încercărilor de a stabili între elementele de acelaşi tip ale unor culturi diferite relaţii de filiaţie şi diferenţiere progresivă asemănătoare acelora pe care paleontologul le descoperă în evoluţia fiinţelor vii: „Validitatea istorică a reconstrucţiilor naturalistului — arată Lévi-Strauss—este garantată, în ultimă analiză, de legătura biologică a reproducţiei. Dimpotrivă, un ciocan nu naşte niciodată alt ciocan; între două unelte identice sau între două unelte diferite, dar asemănătoare, există şi va exista totdeauna o discontinuitate radicală, care decurge din aceea că una nu provine din cealaltă, ci fiecare dintre ele dintr-un sistem de reprezentări[34].

Concepţiile lui Cl. Lévi-Strauss conţin o admirabilă pledoarie pentru egalitatea raselor (Raymond Aron), o introducere în universul nebănuit de complex al culturilor primitive distruse, de cele mai multe ori fără milă, în numele unei culturi „superioare". Analiza subtilă făcută de etnologul francez trăsăturilor specifice ale gîndirii „sălbatice" a deschis noi orizonturi cercetării ştiinţifice în acest domeniu. Ar fi însă exagerat a trage de aici concluzia unei discontinuităţi radicale între diferite stadii ale culturii materiale. Un ciocan nu naşte, într-adevăr, alt ciocan, dar întreg procesul care duce la făurirea unor noi unelte porneşte de la cele existente, de la cunoştinţele acumulate adesea în cursul a numeroase generaţii. Aşa cum arăta Marx, faţă de care Lévi-Strauss manifestă o deosebită preţuire, considerînd că se apropie de concepţia acestuia[35], „prin simplul fapt că fiecare generaţie nouă găseşte

[33] Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1966, p. 24.
[34] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 7.
[35] *Op. cit.*, p. 369.

forţele de producţie dobîndite de generaţia anterioară, care-i servesc drept materie primă pentru o producţie nouă, se creează în istoria oamenilor o înlănţuire, se formează istoria omenirii, care este cu atît mai mult istoria omenirii, cu cît se dezvoltă mai mult forţele de producţie ale oamenilor şi, prin urmare, relaţiile lor sociale"[36]. De altfel în numeroase alte părţi ale operei sale Cl. Lévi-Strauss renunţă la atitudinea sa antiistoristă în considerarea culturii omenirii, susţinînd că dispunerea în spaţiu şi succesiunea în timp oferă perspective echivalente.

Negarea caracterului de proces al schimbărilor în domeniul forţelor de producţie este caracteristică şi şcolii lui Althusser, care încearcă să dea marxismului o interpretare în spirit structuralist. Astfel, E. Balibar, criticînd evoluţionismul, respinge ideea filiaţiei în succesiunea mijloacelor de muncă. O astfel de filiaţie ar exista doar între meşteşug şi manufactură, aceasta din urmă conservînd toate caracterele celui dintîi. Maşina însă, care înlocuieşte ansamblul uneltei şi al forţei de muncă specializate, n-ar fi întru nimic produsul evoluţiei acestui ansamblu. „Ea ocupă pur şi simplu acelaşi loc. Ea înlocuieşte sistemul precedent prin alt sistem: continuitatea nu este între elemente sau indivizi, ci între funcţiuni"[37].

Din cele arătate mai sus rezultă că Balibar admite filiaţia doar în cazul unei schimbări cantitative, schimbarea calitativă pe care o reprezintă apariţia maşinii fiind separată în mod radical de orice proces anterior. Trecînd peste caracterul evident nedialectic al unei asemenea concepţii, nu putem totuşi omite faptul că unul din elementele esenţiale ale maşinii, maşina-unealtă, nu face, în stadiile iniţiale ale producţiei maşiniste, decît să reproducă într-o formă modificată aparatele şi uneltele cu care lucrează meseriaşul sau muncitorul manufacturier. Marx insistă asupra unei asemenea explicaţii genetice a producţiei maşiniste. Respingînd, de

[36] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 27, Bucureşti, Editura politică, 1966, p.429.
[37] Louis Althusser, R. Establet, E. Balibar, *Lire le „Capital"*, tome II, Paris, Maspero, 1966, p. 237.

pildă, punctul de vedere după care mașina era definită ca o unealtă compusă, el arată că „constatarea nu are nici o valoare, căci îi lipsește elementul istoric[38]".

Observațiile lui Balibar prezintă totuși interes, deoarece previn împotriva unei înțelegeri simpliste a procesualității forțelor de producție. Aceasta presupune nu geneza anumitor obiecte materiale (unelte) de către altele, ci continuitatea unui ansamblu de relații și funcțiuni sociale care se concretizează în succesiunea unor unelte, în linii generale din ce în ce mai perfecționate.

d) Ideea de progres ca proces orientat, avînd un anumit sens, presupune în plus caracterul necesar al acestui sens sau, cu alte cuvinte, existența unei *legități care guvernează procesul respectiv*. Cerința legității a marcat un moment important în dezvoltarea ideii de progres. Forma mecanicistă sub care s-a manifestat această cerință la numeroși autori în a doua jumătate a sec. XIX a contribuit însă, într-o anumită măsură, la compromiterea ideii de progres, expunînd-o la numeroase critici care i-au reproșat simplismul, desconsiderarea diversității reale a fenomenelor. Astfel, cunoscutul logician și filozof K. Popper a consacrat o întreagă lucrare criticii istoricismului, definit de el ca o teorie „care face din predicția socială principalul ei scop și consideră că acest scop poate fi atins dacă se descoperă «ritmurile», «modelele», «legile» sau «tendințele generale» care guvernează dezvoltarea socială"[39]. Popper consideră că principala eroare a „istoricismului" rezidă în faptul că „legile sale de evoluție" sînt considerate ca tendințe absolute, care nu depind de condiții inițiale și care ne-ar duce în mod irezistibil într-o anumită direcție spre viitor. Rezultatele analizei lui Popper nu duc însă în mod obligatoriu — așa cum face el — la negarea unei tratări istoriste a fenomenelor, la negarea unor legi ale progresului,

[38] K. Marx și F. Engels, *Capitalul*, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 380—381.
[39] Karl R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Plon, 1956, p. XV.

ci previn împotriva unei formulări simplificatoare a acestora. Legea care exprimă sensul unui proces — și cu atît mai mult al unui proces social — nu are un caracter absolut, univoc, ci mai curînd probabilistic. Ea exprimă anumite posibilități a căror realizare depinde de un mare număr de factori, care nu pot fi cuprinși cu toții în formularea legii respective. De asemenea, un rol deosebit pentru înțelegerea acțiunii legii îl au acele „condiții inițiale", care nu sînt cîtuși de puțin incompatibile cu istorismul — cum considera Popper —, ci sînt presupuse de înțelegerea dialectică, multilaterală a acestuia.

Definirea operațională a progresului ca proces orientat are, așadar, în vedere *schimbarea* (sub aspect *cantitativ* și *calitativ*), *continuitatea*, *procesualitatea*, *legitatea*.

În aceeași ordine de idei, noțiunea de regres poate fi definită numai relativ la orientarea care reprezintă progresul. Dacă orientarea progresivă a unui proces presupune complexitate crescîndă, regresul înseamnă un grad mai mic de complexitate, simplificare. În cazul unor procese a căror tendință fundamentală este simplificarea, complicarea temporară reprezintă un regres.

O asemenea înțelegere a progresului și regresului înlătură unilateralitatea mecanicistă caracteristică formulării spenceriene a legii progresului. După Spencer, progresul, în natură ca și în societate, este definit prin aceeași evoluție de la simplu la complex, prin diferențieri succesive, prin transformarea omogenului în eterogen[40]. O asemenea formulare a avut o largă influență, pătrunzînd sub diverse forme și în manualele de materialism dialectic[41]. În realitate însă, mișcarea de la simplu la complex fiind un exemplu frecvent de dezvoltare progresivă nu o epuizează pe aceasta din urmă. Toynbee dă în această privință numeroase exemple semnificative în care tendința de progres

[40] Herbert Spencer, *Despre progres*, București, Universala Alcalay, 1924, p. 6—7.
[41] *Materialism dialectic*, manual, București, Editura politică, 1963, p. 311.

este nu complicarea ci simplificarea: trecerea de la motorul cu abur la cel cu explozie; trecerea de la scrierea hieroglifică la cea literală, trecerea de la sistemul ptolemeic la cel copernician; evoluția limbajului; evoluția îmbrăcămintei etc...[42] Asemenea exemple nu pot conduce nici la generalizări în sens invers cum ar fi, de pildă, statuarea unei legi a simplificării progresive, așa cum înclină s-o facă la un moment dat istoricul britanic. Ele sînt însă suficiente pentru a ne demonstra relativitatea criteriilor progresului în diferite sfere ale realității.

Considerațiile de pînă acum au în vedere, așa cum s-a subliniat în repetate rînduri, problema progresului în sensul cel mai general. În acest sens general, criteriul progresului coincide cu însăși realizarea tendinței, a orientării procesului în fiecare etapă dată.

Un astfel de răspuns face însă abstracție de faptul că diferitele fenomene care se dezvoltă progresiv constituie sisteme dinamice complexe, mulțimi de elemente și relații. Aprofundarea problemei criteriilor progresului și îndeosebi a criteriilor progresului social trebuie să țină seama de această complexitate a proceselor. Orientarea unui fenomen în ansamblul său nu poate fi desprinsă de orientarea elementelor și relațiilor care-l alcătuiesc. Analiza ne arată că în anumite împrejurări dezvoltarea într-un anume sens a anumitor elemente și relații determină și dezvoltarea întregului. Alteori apar tendințe contradictorii. În sfîrșit, în alte situații dezvoltarea anumitor elemente nu se dovedește capabilă să antreneze dezvoltarea întregului.

Ținînd seama de asemenea fapte, dezvăluirea criteriilor progresului presupune analiza structurii fenomenului respectiv, a tendințelor de dezvoltare ale diferitelor elemente, *evidențierea acelor elemente care au rol determinant în cadrul întregului și care, prin legături directe sau mediate, provoacă dezvoltarea orientată a fenomenului în ansamblul său.*

[42] Arnold J. Toynbee, *L'histoire. Un essai d'interpretation*, Paris, Gallimard, 1951, p. 222 și urm.

Rolul determinant al unor elemente și relații în cadrul sistemului nu presupune reducerea celorlalte elemente și relații la primele; expresia de rol determinant are în vedere doar o tendință generală a sistemului exprimată mai pregnant prin orientarea unor elemente și relații care nu impietează cîtuși de puțin asupra formelor și modalităților specifice de dezvoltare a celorlalte componente ale sistemului.

Îmbinarea acestei a doua premise de cercetare a criteriilor progresului cu cea formulată anterior are în vedere compatibilitatea punctului de vedere istoric și a celui structural. Relațiile care constituie specificul unei structuri presupun mișcare, dinamism. Opunerea punctului de vedere sincronic celui diacronic poate servi, în anumite condiții, cel mult unor necesități de studiu limitate. Un sistem unitar este în continuă schimbare, iar aceasta duce, în cele din urmă, la înlocuirea vechii structuri prin una nouă.

§ 3. CRITERIUL FUNDAMENTAL AL PROGRESULUI SOCIAL

Societatea ca sistem

În lumina premiselor enunțate, o însemnătate deosebită pentru caracterizarea progresului societății în ansamblul ei o capătă conceptul marxist de formațiune socială, care presupune: 1) considerarea societății ca un ansamblu închegat de relații sociale determinate, în ultimă instanță, de viața materială a societății, de forțele de producție și de relațiile economice; 2) considerarea societății în schimbare continuă, comportînd trepte calitativ deosebite care se succed în mod necesar și sînt caracterizate printr-un anumit nivel al forțelor de producție, prin relații economice, structură de clasă, o ordine politică și juridică specifică; 3) existența unui proces istoric mondial, în sensul că în istoria diferitelor popoare se pot constata tendințe comune în succesiunea formațiunilor istorice în condițiile unei mari și profunde diversități de forme și aspecte caracteristice.

Majoritatea gînditorilor contemporani care abordează problema progresului social admit — cu toate îndoielile semnalate în paginile anterioare — dezvoltarea continuu ascendentă a forțelor de producție, îndeosebi a tehnicii, ca un fapt evident. După Raymond Aron, se poate vorbi despre progres în acest domeniu pentru că există o măsură simplă a dezvoltării tehnicii: gradul în care omul este capabil să utilizeze în folosul lui forțele naturale sau cantitatea de energie de care fiecare individ al unei anumite societăți poate dispune. „În acest sens, progresul societății contemporane în raport cu societățile trecutului este evident, izbitor“[1]. W. Ogburn și M. Nimkoff, chiar dacă îi refuză numele de progres, susțin și ei ideea procesului cumulativ de dezvoltare a culturii materiale, exprimîndu-l printr-o curbă exponențială[2]. În același sens, Jaspers vorbește despre progresul tehnicii omenești, care începe cu prima unealtă și descoperirea focului și se dezvoltă infinit și regulat pe baza unei cunoașteri științifice a naturii[3]. Gînditorii citați mai sus se opresc însă la enunțarea acestor adevăruri, manifestînd scepticism sau chiar refuzînd să vorbească despre progres în cazul altor domenii ale vieții sociale și îndeosebi al societății în ansamblul ei. Pregnant se exprimă în această privință, de asemenea, Jaspers: „Nu există decît *un singur* mod de progres, acel al raționalizării. Orice alt produs al geniului creator al omului este totdeauna unic, fiind o consecință a manifestărilor ființei în persoana omenească... Singură raționalizarea, în măsura în care se ajunge la ea, admite o repetare identică și o extensiune largă. Ea poate fi însușită identic de către toți oamenii. Ar fi o greșeală de a lua ideea de progres, care se află aici la locul ei, pentru a o transpune în toate domeniile spiritului și ale istoriei în general“[4].

Problema care se pune după asemenea considerații este dacă putem vorbi despre societate ca un întreg, dacă diversele fenomene, acțiuni, instituții de o mare eterogenitate care compun viața socială constituie un ansamblu unitar și dacă progresul în domeniul tehnicii, al uneltelor de producție influențează dezvoltarea în același sens a acestui întreg. Cu alte cuvinte, problema progresului social este indisolubil legată de cea a determinismului social. Conceptul marxist de formațiune socială include ca un moment esențial ideea determinismului social, a determinării tuturor relațiilor și elementelor vieții sociale, în ultimă instanță, de către viața materială a societății. Această idee constituie teza

[1] Raymond Aron, *op. cit.*, p. 80.
[2] W. Ogburn and M. Nimkoff, *op. cit.*, p. 517.
[3] K. Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Paris, Buchet-Chastel, 1963, p. 346.
[4] *Ibid.*

fundamentală a concepţiei materialiste asupra istoriei şi a fost supusă de la crearea acesteia unor vii dezbateri.

Vorbind despre formaţiune socială, avem în vedere în primul rînd relaţiile economice care corespund fiecărui stadiu de dezvoltare a forţelor de producţie şi care desemnează specificul calitativ al formaţiunii respective. Analiza făcută, la timpul lor, de către Marx şi Engels a modului în care relaţiile economice s-au dezvoltat şi s-au modificat în corelaţie dialectică cu forţele de producţie, cu tehnica n-au fost dezminţite de cercetările ulterioare. Evidenţiind faptul că Marx a pus accentul pe importanţa primordială a condiţiilor economice, a forţelor sociale de producţie şi a aplicaţiilor ştiinţifice ca tot atîţia factori ai transformărilor istorice, cunoscutul arheolog V. Gordon Childe conchide: „Concepţia sa realistă asupra istoriei s-a impus oamenilor de ştiinţă independent de pasiunile partizane suscitate de alte aspecte ale marxismului. Pentru marele public de azi şi pentru specialişti, istoria tinde din ce în ce mai mult să devină istoria civilizaţiei“[5].

Concluzia lui G. Childe este bazată îndeosebi pe locul deosebit de însemnat pe care a început să-l joace în studiul istoriei omenirii aşa-numita „preistorie“. Începuturile aventurii umane pot fi cunoscute îndeosebi prin intermediul vestigiilor culturii materiale, a rămăşiţelor uneltelor, clădirilor, mijloacelor de transport. Nici un arheolog nu încearcă să explice aceste îndelungate perioade în istoria omenirii prin idei, ci printr-o anumită organizare a producţiei şi printr-un tip corespunzător de economie*.

[5] V. Gordon Childe, *Făurirea civilizaţiei*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 32.

* Toynbee manifestă rezerve faţă de o asemenea argumentare, considerînd că „savantul nu trebuie să devină sclavul materialelor de studiu pe care sursa i le pune sub mînă“. (A. J. Toynbee, *L'histoire. Un essai d'interpretation*, Gallimard, Paris, 1951, p. 217). Obiecţia lui Toynbee nu este însă întemeiată, deoarece, G. Childe, ca şi alţi istorici şi arheologi, are în vedere nu numai faptul că principalul lor material de lucru este din domeniul mijloacelor de producţie, ci şi că întreaga viaţă a unor societăţi de mult apuse poate fi reconstituită cu ajutorul unui asemenea material.

Dar nu numai grandioasa lărgire a orizontului istoric făcută posibilă de progresele arheologiei, ci şi analiza problemelor contemporane este semnificativă sub acest aspect. Nici un sociolog serios, de pildă, nu neagă influenţa importantelor descoperiri ştiinţifice-tehnice ale epocii noastre asupra relaţiilor economice-sociale. Unii sînt înclinaţi chiar să exagereze această influenţă, dizolvînd pur şi simplu relaţiile social-economice în cele tehnice, alţii trag concluzii eronate în ceea ce priveşte natura transformărilor social-economice pe care le impune revoluţia tehnico-ştiinţifică. Puţini sînt însă aceia care ignorează orice corespondenţă sau determinări reciproce.

Dificultăţile şi controversele apar mai puternice însă la celelalte nivele ale vieţii sociale, în legătură cu instituţiile şi ideile, cu raportul dintre bază şi suprastructură. Unele manifestări stîngace de „deducţie“ a ideilor din economie, făcute în numele materialismului istoric, manifestări împotriva cărora a protestat cu energie încă Engels, au dat prilejul la tot felul de atacuri împotriva unicei încercări ştiinţifice de explicare integrală a vieţii sociale. Înţelegerea tezei marxiste privind determinarea suprastructurii de către bază presupune însă considerarea ei multilaterală, evitarea unor simplificări exploatate de către adversarii concepţiei materialiste asupra istoriei. În acest sens trebuie avute în vedere următoarele: a) baza nu determină direct toate fenomenele suprastructurale, raportul respectiv presupunînd o mediaţie adesea destul de complexă; b) fenomenele suprastructurale se transformă în condiţiile existenţei unui material acumulat care determină forme şi tendinţe specifice de dezvoltare; c) determinarea suprastructurii de către bază trebuie considerată în cadrul unui raport dialectic în care rolul suprastructurii poate fi adesea principal; d) determinarea suprastructurii de către bază nu înseamnă explicarea tuturor transformărilor suprastructurale prin fenomene economice corespunzătoare; încă Engels considera că încercarea de a explica asemenea fenomene ca existenţa fiecărui stătuleţ german din perioada respectivă prin factori economici ar fi aproape ridicolă.

Enunțarea acestor cerințe ar putea suscita întrebarea dacă ele nu constituie rezerve care anulează însăși aserțiunea fundamentală a determinării suprastructurii de către bază. În realitate, ele exprimă doar faptul că raportul dintre bază și suprastructură nu trebuie privit ca avînd loc între două entități abstracte care există independent de acțiunile, interesele și voința oamenilor. Marx a demonstrat magistral în *Capitalul* că dialectica celor mai abstracte categorii economice se realizează în fapt prin activitatea oamenilor[6], contradicțiile mărfii, de pildă, fiind de fapt contradicții dintre oameni, dintre grupuri sociale, dintre clase. Acest lucru este adevărat și pentru categoriile de bază și suprastructură. Un anumit sistem de relații economice nu generează în mod automat anumite instituții și idei. El creează însă un cadru de care în mod obligatoriu, conștient sau spontan, oamenii trebuie să țină seama în organizarea vieții lor sociale, a instituțiilor lor și care-și pune amprenta asupra ideilor pe care le vehiculează. Suprastructura reflectă baza nu în sensul că ar copia anumite trăsături ale bazei. De altfel, expresia de copiere nu poate fi utilizată decît metaforic, avînd în vedere deosebirea radicală de natură între fenomenele desemnate prin cele două noțiuni. În lumina datelor științei contemporane, își face drum din ce în ce mai larg ideea că reflectarea ca act creator înseamnă elaborarea unui anumit „model" a cărui corespondență cu realitatea obiectivă se verifică în practică. O asemenea reflectare are loc și în ce privește suprastructura. Baza nu este reflectată mecanic în suprastructură, ci oamenii își făuresc instituții și idei care, în procesul practicii, iau forme mai mult sau mai puțin corespunzătoare orînduirii economice existente.

Profund instructivă pentru înțelegerea dialectică a raportului dintre bază și suprastructură este interpretarea pe care o dă Cl. Lévi-Strauss acestui aspect esen-

[6] Vezi K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1964, p. 9.

țial al gîndirii marxiste[7], arătînd că admite, „așa cum învață materialismul istoric", posibilitatea de a „trece prin transformare" de la structura economică sau de la cea a raporturilor sociale la structura dreptului, artei sau religiei. Cl. Lévi-Strauss previne împotriva unei înțelegeri mecaniciste a acestei treceri: „Marx n-a pretins însă niciodată că aceste transformări ar fi de un singur tip, că ideologia n-ar putea decît să reflecte raporturile sociale la fel ca o oglindă. El socotește că aceste transformări sînt dialectice și, în anumite cazuri, el se chinuie mult pentru a găsi transformarea indispensabilă care părea, la prima abordare, rebelă analizei"[8].

Analiza relațiilor dintre diferitele elemente ale vieții sociale în dinamica lor permite considerarea societății ca un sistem concretizat în categoria de formațiune socială. Legea corespunderii dintre forțele și relațiile de producție, formulată în cadrul concepției materialismului istoric ca o lege fundamentală a vieții sociale, dialectica producției, economiei și suprastructurii duc la înțelegerea istoriei ca succesiune a formațiunilor sociale. Sînt astfel satisfăcute cerințele de procesualitate, continuitate, legitate pe care le-am considerat ca o premisă necesară a progresivității. Fiecare formațiune socială reprezintă o nouă treaptă a progresului omenirii. „În linii generale — scria Marx în 1859 —, modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-

[7] În paginile acestei lucrări, ne referim în mai multe rînduri la unele idei ale lui Cl. Lévi-Strauss, care exercită o influență profundă nu numai asupra etnologiei, ci și asupra întregii gîndiri social-filozofice contemporane. Problema raportului dintre concepția lui Lévi-Strauss și marxism este azi mult discutată. Merită să amintim în această privință mărturisirea marelui etnolog francez că-și propune „să reintegreze în curentul marxist achizițiile etnologice ale acestor ultimi cincizeci de ani". (*Anthropologie structurale*, p. 364.) Chiar dacă am încercat să ne distanțăm într-o serie de probleme și în primul rînd în problema progresului — de părerile lui Lévi-Strauss, nu putem să nu subliniem — ca de altfel numeroși marxiști — atitudinea deschisă, plină de simpatie și comprehensiune a acestui savant față de concepția materialistă asupra vieții sociale.

[8] Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 366.

modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formațiunii economice a societății"[9].

O asemenea înțelegere a progresului social ca succesiune a formațiilor social-economice nu implică de la început criterii de valoare și cu atît mai puțin aprecieri subiective. A spune că orînduirea feudală reprezintă un progres față de orînduirea sclavagistă nu înseamnă a afirma că prima este mai bună decît a doua, nu înseamnă situarea pe pozițiile feudalismului, acceptarea valorilor acestuia. Constatarea progresului social este rezultatul analizei fenomenelor sociale care ne indică esența acestora și tendința lor de dezvoltare.

Obiecția care s-ar mai putea aduce unei atare noțiuni de progres ar fi caracterul ei superfluu, identificarea ei cu evoluția în timp, ale cărei trepte ar fi prin definiție calificate drept etape ale progresului. Ne-am mai referit la această obiecție cînd am vorbit despre dezvoltarea științei și într-o anumită măsură argumentele aduse acolo pentru dezvoltarea progresivă a unui fenomen social sînt valabile pentru societate în ansamblul ei. Progresul social este o lege a dezvoltării istorice. În ansamblul ei societatea se dezvoltă pe o linie ascendentă, de la inferior la superior, dar aceasta nu înseamnă că fiecare moment al dezvoltării sociale reprezintă automat un progres față de cel anterior. În această privință trebuie să ținem seama de următoarele elemente: În primul rînd, faptul că dezvoltarea societății nu este un proces liniar, că ea prezintă meandre, ocolișuri, dări înapoi. Criteriul progresivității ne dă posibilitate tocmai să apreciem ce reprezintă un pas înainte și ce reprezintă un pas înapoi sau o stagnare. În al doilea rînd, dezvoltarea diferitelor țări și popoare este, într-o însemnată parte a istoriei lor, inegală, această inegalitate putînd fi, de asemenea, apreciată în lumina criteriului materialist-istoric al progresului social. În al treilea rînd, o orînduire socială reprezentînd un progres față de cea anterioară poate avea în dezvoltarea sa stadii ascendente și descendente.

[9] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1964, p. 9.

În sfîrșit, progresul are loc prin lupta dintre forțe opuse, care, în societatea bazată pe proprietatea privată, are un caracter antagonist. Aceste forțe și acțiunile lor istorice sînt progresiste sau reacționare în raport cu poziția lor față de cerințele obiective ale dezvoltării societății.

Evidențierea caracterului de proces orientat al dezvoltării sociale dă posibilitatea descoperirii criteriului fundamental al progresului social în lumina celei de-a doua premise metodologice enunțate în paragraful anterior. Acest criteriu, în virtutea căruia poate fi înțeles de ce fiecare formațiune socială reprezintă un progres față de cea anterioară, îl constituie, în formularea lui Lenin, interesele dezvoltării forțelor de producție ale societății. Dezvoltarea forțelor de producție a condiționat ieșirea omului din animalitate. Pe măsura perfecționării forțele de producție, omul și-a subordonat treptat forțele naturii, a devenit din ce în ce mai mult stăpîn al acesteia.

Dezvoltarea forțelor de producție și progresul de ansamblu al societății

Dezvoltarea forțelor de producție are rolul determinant în dezvoltarea societății. Superioritatea, progresul noilor relații de producție rezultă tocmai din faptul că ele apar pe baza unor forțe de producție dezvoltate, care depășesc cadrul vechilor relații de producție și cer un nou cadru de dezvoltare. Noile relații de producție aduc cu sine noi legi și forțe motrice ale dezvoltării societății, un nou mod de organizare a muncii, noi stimulente în producție, creînd condiții care favorizează dezvoltarea și folosirea mijloacelor de producție, progresul științei și tehnicii.

Un indice esențial care exprimă superioritatea unei orînduiri sociale este productivitatea muncii, ritmul mai rapid de creștere a acesteia. Studiul societăților primitive a dovedit astfel că productivitatea muncii în cadrul acestora era sub nivelul celei atinse de civilizațiile vechiului Orient, de antichitatea greco-ro-

mană. La rîndul ei, productivitatea muncii din antichitate era inferioară celei din evul mediu. Avîntul civilizației materiale din Grecia sau Roma nu s-a datorat unei productivități a muncii deosebit de înalte, ci îndeosebi concentrării de bogății și forță de muncă acaparate de la comunitățile tribale înconjurătoare. O serie de importante descoperiri tehnice, ca mașina cu vapori (așa-numitul eclipil alexandrin, bine cunoscut de mediile carteziene din secolul al XVII-lea), moara de vînt (considerată ca o minune realizată de alexandrinul Heron), moara de apă (cîntată în versurile lui Antiphilos din Bizanț), nu și-au putut găsi o generalizare datorită cadrului social îngust pe care-l oferea pentru aceste descoperiri societatea sclavagistă antică[10]. Curba ascendentă a dezvoltării productivității muncii poate fi constatată și în desfășurarea ulterioară a istoriei omenirii dacă avem în vedere perioade de timp destul de întinse și cifre medii care nu se referă la un grup restrîns de țări, ci la ansamblul societății respective.

Afirmarea rolului în ultimă instanță determinant al forțelor de producție în viața socială a generat numeroase discuții. În unele manuale sau articole, formula lui Marx după care moara cu abur generează societatea cu capitalistul industrial a fost interpretată în mod simplist ca o determinare mecanică, automată a întregului complex social de către o invenție tehnică. Ca o reacție față de asemenea interpretări vulgarizante, alte interpretări, postulînd caracterul „total" al vieții sociale, au subapreciat însăși ideea rolului determinant al forțelor de producție. Aceste discuții impun anumite precizări:

a) Forțele de producție nu se reduc la tehnică, ci constituie un sistem de factori obiectivi (mijloacele de producție în cadrul cărora intră tehnica) și factori subiectivi (omul ca forță de muncă și creație); mai mult — după cum remarcă, cu justețe, Etienne Balibar — definirea lor nu poate fi redusă la o simplă enumerare

[10] M. Magalhaes-Vilhena, în *Quel avenir attend l'homme*, P.U.F., Paris, 1961, p. 34.

(populație, mașini, știință)[11], ele fiind raporturi sociale, raporturi omenești.

b) Înțelese astfel, forțele de producție se află în corelație dialectică cu relațiile economice nu ca două fenomene deosebite, ci ca două laturi ale aceluiași proces social — activitatea de producție. Caracterul, volumul, ritmul forțelor de producție depind în mare măsură de cadrul economic, de relațiile de producție. Rolul determinant în ultimă instanță al forțelor de producție trebuie înțeles doar în sensul arătat de Marx, că formațiunea socială nu dispare niciodată înainte de a fi dezvoltate toate forțele de producție pentru care era destul de largă, iar noile relații de producție, superioare, nu apar niciodată înainte de a se fi maturizat, chiar în interiorul vechii societăți, condițiile lor materiale de existență.

În corelație dialectică cu relațiile de producție, forțele de producție determină direct sau indirect și celelalte domenii ale vieții sociale. Progresul în viața materială a societății determină astfel, în ultimă instanță, progresul social, politic, cultural. Considerarea caracterului și nivelului forțelor de producție drept criteriu suprem al progresului social presupune de aceea legătura indisolubilă dintre diferitele aspecte ale vieții sociale în cadrul unei anumite formațiuni sociale. Vechile teorii asupra progresului erau vulnerabile pentru că unilateralizau în mod arbitrar un anumit aspect al procesului social, ridicîndu-l la rangul de criteriu fundamental al progresului. În fond, concepția idealistă

[11] L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le „Capital"*, tome II, Paris, Fr. Maspero, 1966, p. 225. De acord cu această remarcă a lui Balibar, nu putem adera însă la concluziile sale după care numai confundarea forțelor de producție cu lucrurile, desconsiderarea eterogenității elementelor care trebuie adiționate ar putea conduce la ideea dezvoltării forțelor de producție. După acest autor, chiar termenii folosiți de Marx de „nivel" sau „grad de dezvoltare" al forțelor de producție ar fi simple concesii făcute concepției evoluționiste dominante. În realitate, așa cum am mai arătat, forțele de producție ca raport social, ca raport uman și nu numai ca tehnică sînt „forțe dobîndite", produsul unei activități anterioare care se acumulează și constituie fondul de continuitate al întregii istorii umane.

asupra istoriei a determinat slăbiciunea diverselor teorii nemarxiste despre progres. Acest lucru a fost intuit și de A.D. Xenopol. Afirmînd teza după care evoluția geniului uman s-ar fi făcut în primul rînd pe tărîmul ideilor, Xenopol menține totuși anumite rezerve în această privință subliniind că pentru mersul evoluției ideile prin ele însele constituie o bază unică mai puțin stabilă decît formele vieții materiale, că ideile trăiesc de la o zi la alta, încorporate uneori în acțiuni, cel mai adesea în formele fugitive ale limbii. Concluzia istoricului român este că, în ceea ce privește progresul istoriei, trebuie luate în considerare numai acele idei generale care sînt împărtășite de un grup social cît de cît însemnat. El își dă seama că „evoluția, care are nevoie de un teren de o anume consistență pentru a-și exercita acțiunea sa modificatoare, n-ar putea alege pe acela al ideilor individuale, a căror existență este efemeră: în mod necesar, va trebui ca ea să acționeze asupra ideilor celor mai stabile, asupra acelora de caracter general, obiectiv"[12]. Rămînînd idealist, Xenopol își dă seama de necesitatea unui teren mai consistent pentru fundamentarea evoluției progresive a societății. El nu poate însă depăși această constatare.

Noțiunea de formațiune socială clădită pe concepția materialistă asupra istoriei oglindește însă ansamblul laturilor vieții sociale într-o etapă dată, legătura lor internă, determinarea lor, în ultimă instanță, de către un anumit mod de producție. Axîndu-se pe o astfel de noțiune, concepția materialist-istorică asupra progresului nu mai absolutizează o latură a procesului social arbitrar aleasă, deoarece forțele de producție în corelație dialectică cu relațiile de producție determină ansamblul fenomenelor sociale, dezvoltarea progresivă a acestora însemnînd — într-o măsură mai mare sau mai mică, mai curînd sau mai tîrziu — și dezvoltarea progresivă a celorlalte laturi ale procesului social.

Orînduirea sclavagistă este astfel superioară comunei primitive nu numai sub aspectul productivității muncii, dar și prin aceea că în condițiile ei s-a înregis-

[12] A.D. Xenopol, *op. cit.*, p. 61.

trat o dezvoltare social-culturală necunoscută comunei primitive. Engels a ironizat aprecierile vulgarizatoare care condamnau sclavajul ca o instituție nelegiuită[13]. El arăta că sclavagismul a făcut posibilă pe o scară mai intinsă diviziunea muncii între agricultură și industrie și a permis înflorirea lumii vechi, a antichității elene, a Imperiului roman. Dar fără această bază a elenismului și a Imperiului roman, nu ar fi existat nici Europa modernă. „Nu trebuie să uităm niciodată că întreaga noastră dezvoltare economică, politică și intelectuală a avut drept premisă o orînduire în care sclavajul era tot atît de necesar pe cît de unanim recunoscut. În acest sens avem tot dreptul să spunem: fără sclavajul antic nu ar fi existat nici socialismul modern"[14].

Orînduirea feudală este, de asemenea, superioară sub aspect economic și social-politic orînduirii sclavagiste. Situația iobagului se deosebește de cea a sclavului nu numai pentru că el putea să utilizeze unelte mai perfecționate, dar și pentru că ea îi permitea și o desfășurare relativ mai mare a posibilităților sale, o participare mai activă la diferite aspecte ale vieții sociale.

Problema feudalismului a constituit un viu subiect de discuție pentru teoreticienii progresului din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. Evul mediu fiind considerat ca o pată de întuneric în istoria omenirii sau, după expresia lui Renouvier, ca o prăpastie sinistră între două culmi luminoase — antichitatea clasică și Renașterea[15], existența unui asemenea regres general pe o perioadă de o mie de ani crea serioase dificultăți în calea formulării unei legi generale a progresului. Dilema care se punea era: ori admiterea unei legi generale a progresului și deci implicit a evului mediu ca epocă de progres, ceea ce părea de neconceput ideologilor antifeudali ai progresului, ori considerarea evului mediu ca o întrerupere în istoria omenirii

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 175.
[14] *Op. cit.*, p. 175.
[15] P. Mouy, *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1927, p. 48.

şi deci renunţarea la ideea unei legi universale a progresului.

Faimoasa „dilemă a evului mediu" rezulta dintr-o concepţie îngustă asupra istoriei, care ignora însemnătatea perfecţionărilor tehnice, îndeosebi în domeniul agriculturii, realizate în evul mediu. În această perioadă s-au răspîndit o serie de unelte perfecţionate, ca plugul cu roată, forme specializate de coase şi seceri, îmblăciul; realizate încă în timpul epocii romane, asemenea perfecţionări nu s-au putut generaliza decît în cadrul micii exploatări individuale, deoarece presupuneau o anumită iniţiativă şi dragoste de muncă. Perfecţionarea hamurilor a permis utilizarea multiplă şi în condiţii mai bune a calului la muncile agricole şi transporturi. Încă în epoca merovingiană au apărut începuturile asolamentului trienal, care va deveni caracteristic feudalismului[16]. Concepţia care considera evul mediu ca o perioadă de regres absolut nu avea în vedere, de asemenea, lărgirea sferei civilizaţiei în Europa, apariţia unor noi limbi culte în afara limbii greceşti şi latine, ceea ce a determinat o mai mare multilateralitate a culturii. De asemenea, mărginind procesul istoric la continentul european, această concepţie ignora progresul realizat de multe alte ţări şi popoare, faptul că centrul vieţii cultural-ştiinţifice s-a mutat în Asia pentru o perioadă de aproximativ 500 de ani după căderea Imperiului roman.

Capitalismul reprezintă o nouă treaptă a progresului social. Dezvăluind laturile negative ale capitalismului, clasicii marxismului au subliniat, totodată, progresul pe care acesta îl reprezintă faţă de orînduirea anterioară. Polemizînd în *Mizeria filozofiei* cu acei care vedeau soluţionarea antagonismelor capitalismului în reîntoarcerea la trecut, Marx scria de aceea:

„În societatea actuală, în industria bazată pe schimbul individual, anarhia producţiei, izvorul atîtor mizerii, este în acelaşi timp izvorul oricărui progres.

Deci, una din două:

[16] Vezi Charles Parrain, în *Quel avenir attend l'homme*, p. 38.

sau vreţi proporţiile juste ale veacurilor trecute, dar cu mijloacele de producţie ale epocii noastre, şi atunci sînteţi reacţionari şi utopişti în acelaşi timp;

sau vreţi progresul fără anarhie: atunci, pentru a păstra forţele productive, renunţaţi la schimbul individual"[17].

Reluînd aceste teze împotriva romantismului economic, care critica capitalismul pe tema instabilităţii lui, Lenin arăta că această instabilitate este un „uriaş factor de progres care accelerează dezvoltarea socială şi atrage în vîrtejul vieţii sociale mase din ce în ce mai mari ale populaţiei, făcîndu-le să reflecteze asupra rînduielilor acestei vieţi sociale şi «să-şi făurească fericirea» singure"[18]. Mai departe, Lenin concretiza elementele de progres ale dezvoltării capitalismului: „Dezvoltarea forţelor de producţie, socializarea muncii în cadrul întregii societăţi, creşterea mobilităţii populaţiei şi a conştiinţei ei etc."[19]

Progresul pe care-l reprezintă capitalismul în dezvoltarea socială rezultă, prin urmare, pe de o parte, din necesitatea istorică cu care a apărut la un anumit moment pe baza condiţiilor materiale create în orînduirea feudală, pe de altă parte din faptul că el creează condiţii materiale noi, care asigură mişcarea mai departe a societăţii. Cu alte cuvinte, capitalismul neagă feudalismul, pregătind condiţiile propriei sale negări şi înlocuirii sale printr-o orînduire superioară. În *Capitalul*, Marx a analizat în mod concret acest proces, dovedind că tot atît de inevitabil cum capitalismul a înlocuit feudalismul, tendinţa istorică a dezvoltării capitalismului duce la înlocuirea lui printr-o nouă orînduire socială, capabilă să asigure dezvoltarea mai departe a societăţii. În condiţiile capitalismului se nasc forţe de producţie necunoscute pînă atunci şi, totodată, se maturizează premisele făuririi unei formaţiuni sociale în care omul să devină nu numai

[17] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 99—100.

[18] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol 2, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 203.

[19] *Op. cit.*, p. 205.

stăpînul naturii, ci şi al propriilor forţe sociale pe care le făureşte.

Ideea după care dezvoltarea forţelor de producţie constituie criteriul fundamental al progresului social este larg răspîndită în literatura filozofică şi social-politică marxistă. Aşa cum subliniam în paragraful anterior, nu totdeauna argumentele pentru a exprima acest rol al forţelor de producţie sînt suficient de convingătoare. Astfel, I.S. Kon consideră că criteriul progresului ar putea fi numai de ordin cantitativ, că două fenomene ar putea fi comparate în ceea ce priveşte progresivitatea lor numai atunci cînd specificul calitativ al acestor fenomene este exprimat printr-o cantitate determinată. În acest sens, rolul forţelor de producţie în calitate de criteriu fundamental al progresului este demonstrat pornind de la ideea că, dintre cele două laturi ale modului de producţie, relaţiile de producţie ar fi caracterizate prin discontinuitate, în timp ce forţele de producţie sînt caracterizate prin dezvoltarea continuă, cumulativă, care poate fi exprimată prin relaţii cantitative precise[20]. În realitate însă, forţele de producţie se caracterizează atît prin schimbări cantitative, cît şi prin schimbări calitative. Superioritatea unui nou mod de producţie rezidă nu numai şi nu în primul rînd în creşterea cantitativă a forţelor de producţie, cît în crearea şi în extinderea unui nou tip de forţe de producţie, calitativ deosebit de cel anterior. Marx vorbea în această privinţă despre „un sistem osos şi muscular al producţiei" care caracterizează o anumită orînduire socială.

În literatura nemarxistă şi antimarxistă contemporană întîlnim două direcţii principale în problema raporturilor dintre dezvoltarea forţelor de producţie şi progresul social. Prima, de pe poziţia net idealistă, neagă însemnătatea forţelor de producţie asupra dezvoltării sociale; cea de-a doua, dimpotrivă, unilateralizează rolul forţelor de producţie şi îndeosebi al tehnicii, ignorînd corelaţia acestora cu celelalte elemente ale organismului social, complexitatea şi multiplicitatea factorilor care acţionează asupra vieţii sociale.

Pentru prima din aceste direcţii este caracteristică poziţia lui A. Toynbee, care, examinînd latura ascendentă, „creşterea" în ciclul civilizaţiilor, respinge ideea că aceasta ar putea fi determinată sau cel puţin caracterizată de dezvoltarea tehnicii. Toynbee se rezumă în argumentarea sa la o serie de exemple, cum ar fi: caracterul evoluat sub aspect estetic al uneltelor grosiere din paleolitic în contrast cu situaţia din neolitic, cînd „homo pictor" lasă locul lui „homo faber"; perfecţionarea tehnicii agricole în perioada declinului civilizaţiei elene; dezvoltarea sistemului exploatării sclavagiste în America ca urmare a perfecţionărilor tehnice în manufacturile textile etc. Faptele şi situaţiile citate de istoricul britanic sînt, fără îndoială, reale. Ele evidenţiază însă cel mult complexitatea problemei şi nu pot constitui un contraargument puternic împotriva ideii rolului forţelor de producţie în dezvoltarea ascendentă a societăţii. Astfel urmările negative ale dezvoltării tehnicii pentru anumite domenii se explică prin faptul că forţele de producţie nu determină nici direct şi cu atît mai puţin automat dezvoltarea a numeroase sectoare ale vieţii sociale; dimpotrivă — aşa cum s-a arătat —, aici intervine un ansamblu complex de factori care pot imprima procesului un caracter contradictoriu. În ceea ce priveşte anumite perfecţionări ale tehnicii în perioada de declin a unei orînduiri, acestea vin mai curînd să confirme teza marxistă a dialecticii forţelor productive şi relaţiilor economice în sensul că forţele productive avansate determină necesitatea şi creează posibilitatea înlocuirii relaţiilor economice.

Direcţia sus-menţionată se mai manifestă în încercările, frecvente în filozofia contemporană, de a opune tehnica culturii, moralei, dezvoltării omului în ansamblul său. Aceste încercări vor fi analizate mai pe larg în capitolul 7 al prezentei lucrări.

Cea de-a doua direcţie semnalată în problema respectivă tinde să absolutizeze criteriul forţelor de producţie, să reducă dezvoltarea societăţii la dezvoltarea

[20] I.S. Kon, *O poneatii istoriceskogo progressa*, în *Problemi razvitiia v prirode i obşcestve*, Moskva-Leningrad, 1958, Izd. Akad. Nauk SSSR.

acestora. Caracteristică în acest sens este teoria „stadiilor creşterii economice" a lui W.W. Rostow, precum şi teoria „societăţii industriale" sau teoria „convergenţei sistemelor economice". Critica acestor teorii a fost adesea făcută în literatura filozofică marxistă[21]. Este necesar totuşi să revenim, deoarece în legătură cu ea se impun anumite precizări în ceea ce priveşte înţelegerea sensului în care forţele de producţie constituie criteriul suprem al progresului social.

Rostow îşi propune să dea o schemă a stadiilor dezvoltării istorice care să constituie un răspuns la „schema" marxistă a succesiunii formaţiunilor sociale. Schema lui Rostow include următoarele stadii de creştere: 1) societatea tradiţională; 2) pregătirea condiţiilor pentru demaraj; 3) demarajul (în terminologia consacrată „take-off"); 4) cursa spre maturitate; 5) societatea consumului înalt de masă[22]. Esenţială pentru această schemă, ca şi pentru altele care au luat-o drept model este considerarea unui stadiu al „societăţii tradiţionale" şi a unui stadiu al „societăţii industriale". Între acestea s-ar situa mai multe stadii intermediare, dintre care cel mai important l-ar constitui cel al „demarajului".

În lucrarea lui Rostow, noţiunea de progres nu este direct folosită, în virtutea unor împrejurări specifice în gîndirea occidentală contemporană şi care au fost evidenţiate în introducerea prezentei lucrări. Această noţiune este însă subiacentă întregii argumentări a lui Rostow. Trecerea de la un stadiu la altul ar reprezenta un evident progres, iar ţelul suprem al progresului l-ar constitui societatea „consumului de masă", ale cărei trăsături esenţiale ar fi întruchipate de dezvoltarea Statelor Unite ale Americii. Să vedem, de aceea, care este conţinutul ideii de progres într-o asemenea con-

[21] Vezi A. Popper, *Stadiile creşterii economice — teoria lui W.W. Rostow*, în *Capitalismul contemporan şi teoria economică*, Bucureşti, Editura politică, 1965, sau Pierre Vilar, *Les stades du développement historique*, în *Quel avenir attend l'homme*, Paris, P.U.F., 1961.

[22] W.W. Rostow, *The Stages of Economic Growth*, Cambridge, University Press, 1961, p. 4.

cepţie. Asupra ei grevează o serie de deficienţe şi erori care o fac foarte vulnerabilă. Ne vom opri asupra a două dintre acestea.

Prima dintre ele se referă la caracterizarea stadiilor dezvoltării sociale. Elementul considerat aproape exclusiv în această privinţă îl constituie dezvoltarea forţelor de producţie, îndeosebi a tehnicii. Relaţiile economice sînt subapreciate. În măsura în care în caracterizarea diferitelor societăţi intervin şi alte elemente sociale, instituţionale sau spirituale, ele apar fără legătură organică, fără explicaţie. Modelului lui Rostow îi lipseşte o cerinţă esenţială enunţată anterior: integralitatea.

Cealaltă deficienţă se referă la faptul că schema propusă nu explică trecerea de la un stadiu la celălalt. Ignorînd factori de asemenea însemnătate ca raporturile de clasă, luptele dintre clase, revoluţiile sociale, Rostow este silit să recurgă la voluntarism. „Demarajul" este, în fond, explicat prin hotărîrea unei elite gata să facă sacrificii pentru a mări procentul de investiţii la peste 10% din venitul naţional. Schema lui Rostow este astfel lipsită de un alt atribut esenţial al unei concepţii asupra progresului: necesitatea.

Analiza concepţiei lui Rostow este profund semnificativă, prevenindu-ne împotriva unei înţelegeri abuzive, absolutizante a formulei după care forţele de producţie sînt criteriul suprem al progresului social. Acest criteriu arată de ce succesiunea formaţiunilor sociale reprezintă un proces progresiv, de ce o formaţiune socială reprezintă progresul într-un anumit moment istoric. El nu constituie însă o cheie universală pentru caracterizarea unui fenomen ca fiind progresist sau retrograd. Nu întotdeauna un fenomen care contribuie la dezvoltarea forţelor de producţie este progresist. De exemplu, perioadele de încordare internaţională au dus într-o serie de ţări capitaliste la o anumită creştere a producţiei, la o relativă dezvoltare a forţelor de producţie într-o serie de ramuri legate de industria de război. Un asemenea fenomen nu este însă cîtuşi de puţin progresist, ci profund reacţionar. De asemenea, nivelul de dezvoltare mai înalt al forţelor

de producţie într-o anumită ţară nu poate duce automat la aprecierea că această ţară este situată pe o treaptă superioară a progresului social decît alta cu forţe de producţie temporar rămase în urmă. Este astfel cunoscut că o formaţiune socială nu creează întotdeauna de la început forţe de producţie superioare celei anterioare, ci are nevoie de un anumit timp pentru aceasta. Formaţiunea socială nouă este însă progresistă prin posibilităţile pe care le oferă pentru dezvoltarea forţelor de producţie, chiar dacă aceste posibilităţi — datorită greutăţilor începutului sau unor împrejurări de ordin subiectiv — n-au putut fi încă întru totul realizate.

Rezolvarea unor asemenea probleme impune raportarea la ansamblul formaţiunii sociale care, în virtutea criteriului dezvoltării forţelor de producţie, reprezintă progresul în epoca respectivă în ţara respectivă. Ceea ce contribuie la victoria sau dezvoltarea acestei formaţiuni este, în general, progresist. Dimpotrivă, fenomenele care împiedică într-o formă sau alta dezvoltarea formaţiunii sociale înaintate sînt conservatoare sau chiar reacţionare.

Progres şi valoare

O asemenea raportare la ansamblul formaţiunii sociale, la cerinţele obiective ale epocii respective înseamnă implicit o raportare la om, a cărui „esenţă" — aşa cum arăta Marx — constituie tocmai ansamblul relaţiilor sociale într-o epocă dată. Aici problema progresului istoric ca lege a dezvoltării sociale interferează cu problema valorilor. Necesitatea istorică, relaţiile dintre clase şi grupuri sociale în dinamica lor se concretizează într-un sistem de standarde, de norme, de idealuri împărtăşite de majoritatea societăţii sau de anumite grupuri sociale în raport cu poziţia lor socială. Diferitele fenomene, evenimente, mişcări sociale pot fi mai curînd raportate la asemenea standarde decît la necesitatea obiectivă a cărei dezvăluire presupune o analiză complexă şi nu totdeauna la îndemînă.

Un cercetător al problemei progresului, P. Mouy, analizînd diferitele concepţii ale sec. XIX care puneau accentul fie pe caracterul de lege al progresului, fie pe caracterul său de ideal etic sau politic, intuieşte că între aceste concepţii nu este o prăpastie atît de mare: „O filozofie care este, desigur, pe de o parte o teorie ştiinţifică, dar este totodată ceva mai mult, pentru că... implică judecăţi de valoare, finalitate, moralitate. Tocmai acest misterios amestec, poate instabil, constituie preţul şi atracţia filozofiei progresului. În ea se întîlnesc determinismul şi finalitatea, realul şi idealul, fatalitatea şi providenţa. În ea istoria şi morala se întîlnesc într-o obscură sinteză"[23]. Numai că această sinteză, lipsită de elemente mistice, nu este atît de obscură.

Ideea de progres, criteriile fundamentale ale progresului nu rezultă dintr-un anumit ideal moral absolut. În ultimă instanţă, aceasta este esenţa opoziţiei între socialismul ştiinţific şi cel utopic. Ideea unei orînduiri superioare care urmează să înlocuiască orînduirea capitalistă nu rezultă în primul rînd din anumite cerinţe etice, ci din analiza condiţiilor materiale, a tendinţelor de dezvoltare ale orînduirii existente. „Pentru noi — scrie Marx — comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim comunism mişcarea *reală* care suprimă starea actuală. Condiţiile acestei mişcări rezultă din premisele existente"[24].

Dacă noţiunea de progres social nu este subordonată unui ideal etic, ea nu este nici ruptă cu desăvîrşire de un asemenea ideal, aşa cum ar decurge din unele formulări ale lui Kautski din lucrarea *Etica şi concepţia materialistă a istoriei*. Pornind de la ideea justă că direcţia pe care o ia în realitate dezvoltarea socială nu depinde de idealul nostru moral, Kautski ajunge să afirme că „acest ideal nu are ce căuta la socialismul

[23] P. Mouy, *op. cit.*, p. 15—16.
[24] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 36.

ştiinţific"[25], însemnătatea sa fiind recunoscută doar ca impuls al luptei de clasă. În fapt însă, între socialismul ştiinţific, între înţelegerea ştiinţifică a progresului social şi idealul moral este o legătură indisolubilă. Pe baza criteriilor obiective ale progresului social, se poate deosebi net o atitudine progresistă de una reacţionară. De altfel — aşa cum arată Lenin —, numai punctul de vedere determinist care stă la baza noţiunii ştiinţifice de progres face posibilă o apreciere strictă şi exactă a acţiunilor oamenilor. Forţa idealului moral al proletariatului decurge tocmai din faptul că el se întemeiază pe cerinţele obiective ale progresului social. Mai mult, caracterizarea unui fenomen politic sau cultural ca fiind superior sau inferior altuia nu poate fi realizată totdeauna direct prin considerarea unor criterii obiective. Ea presupune adesea un proces de valorificare în lumina cerinţelor generale, obiective ale progresului, oglindite mai mult sau mai puţin fidel în scara de valori a acelor clase sau grupuri sociale ale căror interese coincid într-o anumită măsură cu necesitatea istorică, în concepţia acelor personalităţi care devin conştiente de ea.

Valorile nu apar astfel nici ca principii extraumane în lumina cărora este definit progresul, nici ca expresie a unor preferinţe individuale, arbitrare. Între progresul omenirii şi progresul valorilor ei există o interdependenţă dialectică. Acesta din urmă ar putea fi asemuit cu şirul acelor indicatori fosforescenţi care arată din loc în loc direcţia pe şoseaua adesea întortocheată a istoriei umane, care fac conştient pe drumeţ de această direcţie. Uneori, aceşti indicatori dau numai nişte licăriri palide care pot înşela, dezorienta; şoseaua este întunecată, perspectiva nesigură. Pînă la urmă însă, calea devine din ce în ce mai largă, orientarea mai clară. Scăldat de eflorescenţa de lumini a valorilor pe care le dezvăluie marxism-leninismul, drumul istoriei ia direcţia din ce în ce mai precisă a socialismului şi comunismului.

[25] Karl Kautski, *Etica şi concepţia materialistă a istoriei*, Bucureşti, Ed. P.S.D., p. 133.

Evidenţierea împletirii dialectice dintre progresul societăţii şi cel al valorilor ei poate ridica întrebarea dacă definirea operaţională a progresului enunţată la începutul acestui capitol, definiţie care face iniţial abstracţie de orice judecăţi de valoare, este justificată, dacă putem vorbi despre sensul unui proces social fără a avea în vedere în prealabil o anumită tablă de valori.

O asemenea întrebare se pune cu atît mai mult cu cît unii autori resping de plano nu numai o ruptură dintre ştiinţific şi etic, dintre lege şi valoare, dar consideră neîntemeiată chiar orice considerare a acestor domenii în independenţa lor relativă. Astfel Milan Kangra, criticînd anumite idei ale eticianului polonez Marek Fritzhand, consideră că „ideile marxiste nu sînt nici ştiinţifice, nici nu reprezintă o filozofie a istoriei, nici nu decurg din premise empirice pure şi fapte empiric controlabile sau din procesul istoric *ca atare, aşa cum este el*"[26]. Pornind de la ideea lui Marx că viaţa socială este esenţialmente practică, Kangra este de părere că problema primară nu rezidă în a lămuri *ce este* sau *cum este* ceva, ci în a răspunde dacă acest ceva (existentul, datul) poate să fie altfel decît este. În acelaşi spirit, M. Markovič — referindu-se la Gramsci — afirmă că o concepţie despre om ca subiect istoric real şi creator de istorie nu poate fi bazată pe existenţa unor legi sociale obiective[27].

Asemenea păreri conţin ca element legitim prevenirea împotriva unei înţelegeri mecaniste a funcţionării organismului social, evidenţierea acţiunii complexe a factorului subiectiv, care poate, în anumite împrejurări, chiar să se opună unor tendinţe dominante, realizînd ceea ce Markovič denumeşte „posibilităţi istorice marginale", sublinierea momentului activ, creator al punctului de vedere al practicii ca punct de vedere fundamental în gîndirea marxistă. Conceptul de practică exprimă însă tocmai unitatea dintre subiect şi obiect, dintre teoretic şi etic. Această unitate dialec-

[26] Milan Kangra, *Marek Fritzhand, Der ethische Gedanke beim jungen Marx*, în *Praxis* nr. 1/1967, p. 116.
[27] Mihailo Markovič, *Gramsci on the Unity of Philosophy and Politics*, în *Praxis* nr. 3/1967, p. 337.

tică nu exclude cîtuși de puțin — cum consideră autorii sus-citați — analiza fiecărui termen al contradicției în sine, în existența sa mai mult sau mai puțin autonomă. O astfel de analiză se dovedește a fi indispensabilă pentru înțelegerea practicii. Altfel ea rămîne un concept nebulos, insesizabil.

Nu este inutil în această privință să cităm din postfața la ediția a doua a Capitalului cunoscuta apreciere a metodei lui Marx, cu care acesta s-a arătat întru totul de acord: „Marx se preocupă de un singur lucru: să demonstreze, printr-o riguroasă analiză științifică, necesitatea unor anumite sisteme de relații sociale și să constate în mod cît mai exact cu putință faptele care-i servesc drept puncte de plecare și puncte de sprijin. Este absolut suficient dacă, o dată cu necesitatea ordinii actuale, el demonstrează și necesitatea unei alte ordini, precum și inevitabilitatea trecerii de la prima la cea de-a doua, indiferent dacă oamenii cred sau nu cred acest lucru, dacă sînt sau nu sînt conștienți de acest lucru. Pentru Marx mișcarea socială este un proces istoric-natural, guvernat de legi care nu numai că sînt independente de voința, de conștiința și de intențiile oamenilor, ci chiar determină voința, conștiința și intențiile oamenilor..."[28].

Analiza obiectivă a realității istorice, a legilor ei și deci a posibilităților de a schimba respectiva realitate constituie o latură esențială a concepției marxiste, chiar dacă aceasta nu este singura ei latură. Premisele metodologice formulate anterior în vederea stabilirii criteriului progresului corespund de aceea spiritului acestei concepții. Ele nu reduc problema progresului la latura sa obiectivă, ci, permițînd dezvăluirea criteriilor acestuia, creează terenul pentru înțelegerea dialecticii obiectivului și subiectivului, existenței și acțiunii, legii și valorii.

Dacă în accepțiunea ei cea mai generală, noțiunea de progres nu presupune judecăți de valoare, aplicarea ei la viața socială conduce în cele din urmă la asemenea

[28] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol 23, București, Editura politică, 1966, p. 26.

judecăți*. Realitatea socială este în esență o realitate umană. Sensul dezvoltării ei nu poate fi de aceea considerat în afara sensului pe care îl dau oamenii, creatorii mișcării sociale, subiectul ei**.

Dialectica legii și valorii în interpretarea progresului social se distanțează atît de soluția unilaterală „ontologizantă" care absolutizează existența din care decurg oarecum automat valorile, cît și de cea nu mai puțin unilaterală a axiologiei idealiste după care mai curînd existența se întemeiază pe valoare. *Progresul se dovedește a fi bază a valorizării și totodată rezultat al acesteia, lege obiectivă și totodată ideal.* O asemenea rezolvare a problemei corespunde spiritului filozofiei

* De altfel, distincția radicală, de esență pozitivistă, dintre judecățile de fapt și cele de valoare pe care se întemeiază cele mai numeroase obiecții la adresa conceptului de progres este din ce în ce mai mult supusă criticii din diverse puncte de vedere. Chiar Ayer care a formulat ritos această poziție se vede obligat, într-un apendice adăugat ulterior uneia dintre lucrările sale fundamentale, să facă unele rezerve față de punctul de vedere formulat inițial. El arată că „ceea ce pare a fi o judecată de valoare este adesea o clasificare factuală a unei acțiuni, ca una care aparține unei anumite clase de acțiuni". (A.J. Ayer, *Langage, vérité, logique*, Paris, Flammarion, 1956, p. 242). În literatura filozofică marxistă, E. Hahn formulează posibilitatea elaborării unor judecăți de valoare din judecăți de fapt, pornind de la corespondența dintre ordinea valorilor și corelarea unor obiecte în ordinea rangului lor. El citează cercetările lui Siebel care definește judecata de fapt ca ordonare a unui obiect într-o clasă, iar judecata de valoare ca raportare față de altă clasă de același ordin și prin aceasta față de obiectele clasificate în această clasă (E. Hahn, *Ideologie und Erkentnniss*, in „Akten des XIV-ten Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien, 1968, p. 489—490). Pavel Apostol admite de asemenea posibilitatea reducției unei propozițiuni prescriptive la una descriptivă considerînd că „echivalența ca întemeiere semantică intensională a celor două categorii de propoziții... infirmă opoziția ireductibilă statuată între propozițiile care formulează norme etice și propozițiile constatative admise în știință" (Pavel Apostol, Normă etică și activitate normată, București, Ed. științifică, 1968, p. 47—48). Metoda respectivă ar putea fi folosită mutatis mutandis și pentru propozițiile apreciative implicate de metoda de progres.

** Problemele progresului social nu pot fi de aceea rupte de problemele omului, așa cum se va arăta mai amănunțit în capitolele de sfîrșit ale cărții.

marxiste care realizează, pe temeiuri materialiste, unitatea dintre ştiinţific şi etic, dintre ontologic şi axiologic, dintre ceea ce este (Sein) şi ceea ce trebuie să fie (Sollen).

Unitate şi diversitate în istoria mondială

În lumina criteriului forţelor de producţie, dezvoltarea omenirii apare ca o succesiune progresivă de formaţiuni sociale. Legitatea succesiunii formaţiunilor sociale constituie expresia, în cadrul concepţiei materialiste asupra istoriei, a ideii procesului unic al istoriei mondiale care a constituit întotdeauna o premisă esenţială a tuturor concepţiilor asupra progresului social. Dacă nu am putea vorbi despre o istorie a omenirii în ansamblul ei, ci numai despre istorii teritoriale, izolate, nu am putea vorbi nici despre un progres al omenirii. Chiar procesul formării concepţiei despre progres a presupus ca un moment important înţelegerea unităţii istoriei mondiale, realizată îndeosebi de către Voltaire şi Herder, prin încercările lor de prezentare sintetică a civilizaţiei omenirii şi dezvoltării ei.

Ideea unităţii istoriei, a procesului istoriei mondiale a constituit în ultimele decenii obiectul a numeroase critici. Cele mai multe din aceste critici porneau de la faptul că numeroase teorii nemarxiste asupra progresului aveau un caracter monoliniar, simplificat, nu ţineau seama de complexitatea şi diversitatea procesului istoric, se transformau într-o schemă lipsită de conţinut. Chiar în literatura marxistă, unele formulări scolastice ale legităţii succesiunii formaţiunilor sociale păstrau vestigii ale mecanicismului, conducînd — în opoziţie cu spiritul fundamental al marxismului — la scheme rigide, transformînd — după expresia lui Garaudy — timpul istoriei într-o „carcasă goală în care evenimentele şi oamenii trebuie să-şi găsească cu orice preţ locul"[29].

Principala critică la adresa ideii „unităţii istoriei" şi „unităţii civilizaţiei" a făcut-o, în zilele noastre, teoria „civilizaţiilor paralele", al cărui exponent este

[29] Roger Garaudy, *Marxisme du 20-ème siècle*, La Palatine, Paris-Genève, p. 213.

istoricul englez A. Toynbee. După acesta, ideea „unităţii istoriei" are la origine trei iluzii sau prejudecăţi: iluzia egocentrică, iluzia Orientului imuabil şi prejudecata progresului considerat ca mişcare în linie dreaptă[30]. Argumentarea lui Toynbee porneşte de la marile descoperiri arheologice şi istorice ale secolului nostru, care au lărgit considerabil orizontul istoricilor. Asia, iar mai tîrziu Africa şi-au dezvăluit comorile de civilizaţie ignorate multă vreme. Au fost studiate mai profund civilizaţiile oceanice, americane precolumbiene. O lume istorică care începe cu Egiptul şi Mesopotamia, continuă cu Grecia şi Roma şi culminează cu civilizaţia europeană, aşa cum o găseam adesea în manualele de istorie, denotă astăzi o evidentă simplificare a realităţii. Ea se expune direct reproşului lui Toynbee: „Iluzia progresului considerat ca o forţă deplasîndu-se în linie dreaptă este un exemplu al acelei tendinţe de a simplifica la exces, pe care creierul uman o arată în toate activităţile sale"[31].

Luptînd, pe bună dreptate, împotriva unei concepţii istorice simpliste, Toynbee ajunge însă la o altă concepţie nu mai puţin simplistă. Dacă am relua propriile sale comparaţii, unei istorii considerate ca secţiunile unei tije de bambus, Toynbee îi opune o istorie care ar putea fi asemuită cu nişte bambuşi paraleli, fără nici o legătură unii cu ceilalţi. Cele 21 de civilizaţii pe care le semnalează în istorie sînt considerate de istoricul englez ca fiind contemporane din punct de vedere istoric şi echivalente din punct de vedere filozofic[32]. Argumentele cu care încearcă să susţină această aserţiune sînt puţin consistente. Unul dintre ele, de pildă, este acela că era civilizaţiilor nu ar acoperi în întregime decît a 5-a parte din istoria omului şi, ca atare, toate civilizaţiile ar putea fi practic considerate că se desfăşoară în acelaşi timp. De asemenea, ele ar putea fi considerate echivalente şi sub aspect valoric, dacă ne-am referi la un etalon ideal. Conform unui asemenea raţionament însă,

[30] A. J. Toynbee, *op. cit.*, p. 46.
[31] *Ibid.*
[32] A. Toynbee, *op. cit.*, p. 53.

electronul şi nucleul atomic ar fi, de asemenea, echivalente, deoarece sînt practic infinit de mici în raport cu macrocorpurile, aşa că orice cercetare de fizică atomică ar deveni inutilă.

Teoria „paralelismului" civilizaţiilor este infirmată de procesul interpătrunderii acestora, proces care devine din ce în ce mai evident şi capătă forme mereu noi, pe măsura progresului istoric. De altfel, ideea unităţii istoriei în concepţia materialistă asupra istoriei nu are nimic comun cu o succesiune mecanică de civilizaţii. Formulînd legitatea succesiunii formaţiunilor sociale, Marx şi Engels au protestat adesea împotriva încercărilor de a face din această legitate o schemă supraistorică, o cheie pentru rezolvarea tuturor problemelor istoriei universale. Pentru a evidenţia caracterul dialectic al acestei legi trebuie avut în vedere în primul rînd faptul că ea nu comportă existenţa unui număr fix de formaţiuni sociale. Astfel, în afară de cele cinci formaţiuni sociale îndeobşte cunoscute, cercetările istorice la care ne-am mai referit evidenţiază însemnătatea formaţiunii sociale denumită „asiatică", menţionată de Marx şi Engels şi caracterizată în esenţă prin proprietatea comună asupra pămîntului, regimul de stat despotic şi caracterul sporadic al sclavajului. Această formaţiune se deosebeşte de cea a comunei primitive, prin aceea că legăturile dintre membrii obştii nu sînt întemeiate pe rudenie de sînge, ci nemijlocit pe cerinţe economice, prin caracterul dual al proprietăţii, prin existenţa exploatării şi a statului. Ea se deosebeşte, de asemenea, de formaţiunea sclavagistă (inexistenţa proprietăţii private asupra pămîntului; sclavii nu poartă principala sarcină a producţiei sociale), precum şi de cea feudală (absenţa exploatării „senioriale")[33]. Formaţiunea „asiatică" prezintă numeroase variante şi a avut o extindere considerabilă, depăşind limitele continentului care i-a dat numele. În al doilea rînd, nu toate popoarele au trecut în mod obligatoriu prin aceleaşi formaţiuni. Dimpotrivă, cazul

[33] I. Banu, *Cu privire la „modul de producţie asiatic"*, în *Revista de filozofie* nr. 2 din 1966, p. 225—226.

cel mai obişnuit — şi nu o excepţie cum se arată uneori — este eludarea în procesul istoric a unora din formaţiunile „clasice". În al treilea rînd, o însemnătate considerabilă în succesiunea formaţiunilor o au perioadele de trecere care îmbină elemente ale mai multor formaţiuni. Este cunoscut, de pildă, rolul însemnat pe care l-a avut mica producţie la hotarul dintre antichitate şi evul mediu.

În sfîrşit — last but not least — , formaţiuni sociale identice în esenţa lor se prezintă în forme extrem de variate, cu trăsături specifice în conformitate cu particularităţile poporului respectiv. Din acest punct de vedere, nu este suficient să afirmăm că o formaţiune socială determină o anumită formă de comunitate omenească, deşi acest lucru este foarte important, ci trebuie totodată să arătăm că fiecare formaţiune socială îmbracă forme corespunzătoare unei anumite comunităţi specifice. O premisă obligatorie pentru progresul culturii materiale şi al celei spirituale este existenţa unui material acumulat care permite trecerea la o nouă treaptă de dezvoltare. Fără un asemenea material acumulat nu poate fi vorba despre un progres real. Istoria omenirii cunoaşte transferuri foarte importante de valori materiale şi spirituale care modifică viaţa unui popor. Un progres adevărat, durabil, plin de consecinţe nu a putut fi însă realizat decît pornind de la patrimoniul cultural existent în cadrul specific, rezultat al activităţii de generaţii a fiecărui popor. Un asemenea cadru îl constituie diferitele forme de comunitate istorică, iar în epoca modernă comunitatea naţională. Formele economice, politice, culturale ale progresului trebuie să se muleze pe acest cadru; altfel ele riscă să devină exterioare poporului respectiv, ceea ce duce la contradicţii şi chiar la convulsiuni în viaţa socială.

O precizare importantă care trebuie făcută în această ordine de idei priveşte dinamismul acelui cadru al progresului social pe care îl constituie naţiunea. Noţiunea de cadru folosită aici nu trebuie confundată cu ideea unor trăsături imuabile, incapabile de schimbare şi dezvoltare. În acest sens, în istoria gîndirii sociale din ţara noastră — şi nu numai din ţara noa-

stră — au existat păreri care, în ultimă instanță, confundau națiunea cu trecutul și o considerau profund antagonistă în raport cu viitorul, cu progresul. Nu au fost puțini acei care au respins, de pildă, legitimitatea socialismului în România în numele unor pretinse trăsături specifice ca individualismul, conservatorismul, patriarhalismul.

În realitate, însemnătatea particularităților specifice naționale ale unui popor nu trebuie contrapusă legității generale a progresului social. Numai că formele noi — economice, politice, culturale — cerute de această legitate trebuie să se adapteze specificului națiunii respective, să se integreze organic în întreaga ei istorie anterioară. Națiunea nu înseamnă, prin urmare, numai trecut, ci mai curînd constituie forma specifică de împletire a trecutului cu prezentul și cu viitorul.

Materialismul istoric se distanțează astfel de cele două direcții, opuse din acest punct de vedere: Prima, care interpretează procesul istoric unic în mod schematic, monoliniar, ceea ce contrazice în mare măsură rezultatele cercetărilor istorice; cea de-a doua, concretizată, de pildă, în teoria „civilizațiilor paralele“, care, pornind de la aceste cercetări, absolutizează momentul diversității, neagă orice moment de contact între civilizații, orice moment de repetare.

Concepția materialistă evidențiază dialectica istoriei, faptul că diversitatea istorică se realizează în cadrul unui proces unic și invers — că acest proces unic al istoriei mondiale presupune mare varietate de forme specifice. Ea se distanțează evident de evoluționismul mecanicist, criticat de numeroși istorici, arheologi, etnologi, apropiindu-se mai curînd de ceea ce Charles Parrain denumește „evoluționism deschis“, respectiv de ipoteza că desfășurarea schimbărilor istorice din viața omenirii urmează legi în esența lor aceleași, ceea ce nu este cîtuși de puțin același lucru cu ipoteza după care dezvoltarea concretă ar lua o formă identică la toate popoarele[34].

[34] Charles Parrain, *Structuralisme et histoire*, în *Pensée* nr. 135/1967, p. 47.

§ 4. DIALECTICA PROGRESULUI SOCIAL

Pluridimensionalitatea progresului

Dezvăluirea criteriilor fundamentale ale progresului social a făcut necesar ca, în conformitate cu una din premisele metodologice enunțate, să ne referim cel puțin în linii mari la diferitele elemente ale formațiunii sociale, la direcțiile fundamentale ale dezvoltării lor, la împletirea dintre ele. Afectînd în forme și ritmuri domenii diferite ale vieții sociale: tehnic, economic, politic, cultural, progresul are un *caracter pluridimensional*. Analiza dimensiunilor multiple ale dezvoltării sociale și a raporturilor dintre ele, analiza criteriilor progresului în fiecare domeniu al societății este esențială pentru înțelegerea progresului social.

Unele idei privind progresul în domeniul științei și tehnicii au fost enunțate pînă acum. Nu vom mai reveni în mod special asupra acestor domenii, cu atît mai mult cu cît majoritatea autorilor sînt de acord în recunoașterea unui asemenea progres și a existenței unor criterii obiective pentru determinarea lui. Vom încerca, de aceea, să ne oprim asupra unor domenii controversate, mai greu de studiat din punctul de vedere al tendinței dezvoltării lor, ca structura socială, comunitățile istorice omenești, suprastructura politică și juridică.

Analizînd structura socială a unei societăți — natura claselor și păturilor sociale, raporturile dintre acestea, diviziunea socială a muncii —, constatăm că aceasta constituie expresia directă a relațiilor economice, este croită, într-un fel sau altul, pe măsura acestor relații. Prin intermediul lor, progresul structurii

sociale depinde direct de criteriul fundamental al dezvoltării societății — interesele dezvoltării forțelor de producție. Relațiile sociale sînt progresiste în măsura în care creează stimulente, condiții favorabile mișcării ascendente a forțelor de producție.

Dacă considerăm însă aparte succesiunea structurilor sociale, putem decela și un criteriu specific de progres, care rezidă în *condițiile mai prielnice pe care le capătă majoritatea membrilor societății, masele, clasele „de jos" — în societatea bazată pe antagonisme de clasă —, pentru a-și utiliza capacitatea în diferite domenii, determinînd astfel o mișcare mai rapidă a societății în ansamblul ei.* Este cunoscut astfel că sclavagismul — deși a apărut ca o necesitate istorică — a ajuns în criză datorită faptului că sclavii nu primeau decît strictul necesar subzistenței, nu erau cointeresați în dezvoltarea producției și în perfecționarea uneltelor, nu puteau deveni consumatori de mărfuri și lărgi piața, aveau condiții de viață care nu le permiteau nici o inițiativă. Regimul feudal a determinat progrese din toate aceste puncte de vedere, deschizînd un cîmp mai larg inițiativei meșteșugarilor, tîrgoveților și chiar țăranilor iobagi; structura rigidă a societății feudale, sistemul de stări, breslele închise au condiționat totuși mișcarea relativ înceată a acestei societăți. Capitalismul a creat o structură socială mult mai dinamică: „Revoluționarea neîncetată a producției, zdruncinarea neîntreruptă a tuturor relațiilor sociale, veșnica nesiguranță și agitație deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare"[1]. Această structură explică ritmul mult mai rapid al dezvoltării istorice în capitalism în raport cu orînduirile anterioare.

Între criteriul specific al progresului structurilor sociale și criteriul general al progresului social există însă inadvertențe sensibile datorate în primul rînd faptului că orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție se mișcă în cadrul unor antagonisme de clasă care nu numai că nu au fost diminuate, dar au căpătat adesea un caracter mai acut pe măsura dezvoltării istorice. Un exemplu pregnant pentru asemenea inadvertențe îl constituie chiar apariția claselor și a structurilor de clasă. Structurile sclavagiste, deși progresiste din punctul de vedere al necesităților dezvoltării forțelor de producție la timpul respectiv, nu pot fi considerate un pas înainte din punctul de vedere al criteriului specific enunțat anterior în ceea ce privește dezvoltarea structurilor sociale.

În acest sens se poate spune că o structură socială mai eficientă nu este totdeauna și mai justă. Numai o dată cu revoluția socialistă și înlăturarea claselor exploatatoare, temeiul profund al unor asemenea inadvertențe dispare treptat. Procesul de consolidare a relațiilor socialiste de producție, a cadrului economic necesar dezvoltării, sub aspect cantitativ și calitativ, a forțelor de producție coincide cu cel al înlăturării nedreptății de clasă. Eficiența crescîndă a noilor relații sociale coincide din ce în ce mai mult cu justețea lor.

Transformările revoluționare profunde care au loc în condițiile socialismului — confundarea „masei" cu întregul popor — fac ca însuși criteriul specific al dezvoltării structurii sociale să capete o formă specifică: tendința de continuă omogenizare a acesteia. În condițiile orînduirilor anterioare, o asemenea tendință avea un caracter profund limitat. În această privință merită să fie amintită larga răspîndire de care se bucură în ultimii ani în gîndirea social-politică burgheză ideile lui Tocqueville, după care progresul ar determina inevitabil egalizarea crescîndă a societății, nivelarea statutului social al diverselor pături și clase sociale. Cu anumite rezerve, Raymond Aron se raliază tezei lui Tocqueville, considerînd că dacă creșterea economică nu determină egalitatea, ea creează totuși o diminuare a inegalității[2]. Faptele aduse în sprijinul acestor teze (lichidarea sistemului de „stări" în societatea capitalistă; creșterea salariului muncitorilor; necesitatea, chiar pentru un guvern ultrareacționar, de a ține seama

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, Editura politică, 1966, ed. a III-a, p. 17.

[2] Raymond Aron, *La lutte des classes*, Gallimard, Paris, 1964, p. 352.

într-o anume măsură de cerinţele omului de pe stradă; democratizarea anumitor forme ale modului de viaţă) nu pot anula însă inegalitatea care decurge din antagonismele fundamentale ale societăţii capitaliste (faptul, de pildă, că 10% din populaţia Republicii Federale a Germaniei dispune de 41,4% din venitul naţional). Desigur, împrejurări de ordin economic (în primul rînd cerinţele tehnicii contemporane, care presupune cunoştinţele şi priceperea unui număr din ce în ce mai mare de oameni) şi de ordin social (procesul luptelor de clasă) au determinat în anumite sectoare ale vieţii din ţările capitaliste, pe de o parte, anumite atenuări ale inegalităţii, pe de altă parte adîncirea şi dezvoltarea idealului de egalitate. Despre o tendinţă de omogenizare a societăţii nu poate fi însă vorba datorită alcătuirii fundamentale a acesteia. Fenomenele citate mai sus pot fi înţelese numai dacă avem în vedere caracterul complex şi contradictoriu al progresului în diferite domenii ale vieţii sociale.

Progresul structurilor sociale are loc în cadrul unor comunităţi istorice ca: triburile, popoarele, naţiunile. În genere, fiecărei formaţiuni sociale îi corespunde o anumită comunitate istorică omenească. Succesiunea acestor comunităţi prezintă momente de discontinuitate evidente. Încă la sfîrşitul secolului trecut, Lenin combătea concepţiile simpliste care considerau că societatea s-a dezvoltat din familie care s-ar fi transformat în gintă, ginta în trib, iar tribul în naţiune şi stat[3]. Procesul istoric s-a dovedit mult mai complex, astfel încît unele comunităţi istorice au dispărut cu totul sau au creat premise pentru apariţia unora noi, calitativ deosebite. O poziţie tot atît de unilaterală ar fi însă şi ignorarea elementului de continuitate între diferite comunităţi, a faptului că ele se clădesc pe temelia altora, anterioare, că unele trăsături specifice ale lor, ca limba bunăoară, se păstrează chiar în condiţiile unor transformări istorice revoluţionare. În acest sens, evitînd o schemă liniară, putem vorbi totuşi despre o succesiune generală a comunităţilor istorice, despre progres în dezvoltarea acestora. Pentru a găsi criteriul specific al acestui progres, legea acestuia, este necesar să analizăm esenţa comunităţilor istorice şi tendinţa lor de dezvoltare. Ea rezidă, credem, în faptul că ele constituie un fond, un cadru al diverselor structuri sociale. Diversele clase, pături, grupe sociale nu există în mod abstract, ci în cadrul anumitor colectivităţi caracterizate prin trăsături comune de origine, limbă şi cultură, precum şi prin relaţii teritorial-economice[4]. Acest fond comun, care nu exclude prezenţa unor antagonisme sociale în anumite împrejurări extrem de ascuţite, constituie însăşi esenţa comunităţilor istorice omeneşti. Progresul rezidă tocmai în *precizarea acestor trăsături comune, în apariţia unora noi, în creşterea ponderii altora, aşa încît comunitatea respectivă să se caracterizeze printr-o stabilitate mai mare.* Astfel, dacă la începuturile istoriei comunitatea de origine, de rudenie avea ponderea cea mai însemnată, ulterior locul cel mai important îl capătă comunitatea teritorial-economică şi cea de cultură. Stabilitatea crescîndă a comunităţii face ca ea să devină un cadru din ce în ce mai potrivit pentru mişcarea istorică.

Dintre toate formele de comunitate umană cunoscute de istorie, naţiunea este caracterizată printr-un dinamism mai intens. Formele anterioare de comunităţi, de pildă neamurile, triburile, care au avut şi ele, la timpul lor, un rol progresist, se caracterizau totuşi prin anumite trăsături înţepenite, incompatibile cu un ritm rapid al dezvoltării istorice. Nu aceeaşi situaţie este şi în cazul naţiunii. Dezvoltarea forţelor de producţie, dezvoltarea schimbului, socializarea producţiei contribuie la dezvoltarea naţiunii. De aici şi legătura dintre progres şi naţiune, dintre ideea de progres şi ideea naţională.

Aşa cum s-a mai arătat, ideea de progres, deşi pregătită în secolele anterioare, îşi găseşte o expresie pregnantă în secolul al XVIII-lea şi o extindere considera-

[3] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1963, p. 151.

[4] T. Bugnaru, *Comunităţi istorice umane*, în *Revista de filozofie* nr. 7/1966, p. 938.

bilă în lărgime în secolul al XIX-lea. Ea este legată de procesul lărgirii sferei de acţiune a capitalismului, de ritmul din ce în ce mai rapid al schimbărilor sociale pe care le-a impus noua orînduire, burgheză.

Procese caracteristice pentru această accentuare a ritmului istoriei sînt formarea şi dezvoltarea naţiunilor, formarea statelor naţionale acolo unde feudalismul şi o serie de alte împrejurări au împiedicat crearea lor pînă atunci. Ideea de progres, care se zămisleşte în aceste împrejurări ca o idee antifeudală, apare de aceea totodată ca o idee indisolubil legată de ideea dezvoltării libere a naţiunii. Aceleaşi împrejurări care au determinat afirmarea ideii de progres au determinat şi afirmarea ideii naţionale, a ideii dezvoltării naţiunii. O asemenea legătură nu exclude excepţii, deoarece în perioada respectivă în Europa enciclopedismul a fost confundat uneori cu cosmopolitismul, alteori cu afirmarea valorilor naţionale ale unui singur popor, ale celui francez de pildă. Împletirea dintre ideea de progres şi ideea naţională apare mai pregnant la acele ţări şi popoare la care problema formării statului naţional constituia o necesitate primordială a progresului social. Tema marii însemnătăţi a naţiunii pentru progresul social apare, de aceea, frecvent la gînditorii germani şi italieni. La Fichte şi Herder, de pildă, ideea dezvoltării progresive presupune în mod necesar ideea dezvoltării naţiunii.

În secolul al XIX-lea, cînd, o dată cu afirmarea rînduielilor capitaliste în principalele ţări europene, doctrinele asupra progresului capătă în general un caracter liberal, devin concepţii apologetice ale orînduirii burgheze, unul din principalele momente care exprimă totuşi vitalitatea ideii de progres la o serie de autori se referă tocmai la ideea naţională. Astfel, Michelet şi Renan, apărînd ideea de progres, au apărat totodată dreptul la existenţă al popoarelor asuprite, dreptul la independenţă al unor naţiuni asuprite, între care şi naţiunea română.

Renan considera, de pildă, că o semnificaţie esenţială a Revoluţiei franceze — moment de seamă al progresului istoric al omenirii — este de a fi proclamat că o naţiune există prin ea însăşi. Renan a dezbătut şi problema viitorului naţiunii. El şi-a dat seama că naţiunile nu sînt eterne, că ele au apărut la un moment dat şi că vor dispărea la un moment dat, dar a considerat că într-o anumită perioadă existenţa naţiunilor este obiectiv necesară. După expresia lui, existenţa naţiunilor este garanţia libertăţii, care ar fi pierdută dacă lumea ar avea o singură lege şi un singur stăpîn.

Unul din cei mai reprezentativi gînditori pentru legătura dintre ideea de progres şi ideea naţională este Nicolae Bălcescu. În studiul intitulat *Despre împroprietărirea ţăranilor*, el consideră trei puncte de vedere prin prisma cărora se poate aprecia dacă o măsură corespunde sau nu progresului: să fie naţională, să fie morală şi dreaptă, să fie folositoare. Analiza concretă a problemei arată, după cum se ştie, că împroprietărirea ţăranilor ca măsură socială, ca măsură corespunzătoare progresului social este totodată o măsură profund naţională, o condiţie a dezvoltării naţiunii. Întreaga istorie a ţării noastre confirmă ideile lui Bălcescu privind împletirea strînsă dintre momentul social şi cel naţional în viaţa popoarelor. Exemple pregnante în această privinţă sînt revoluţia din 1821, revoluţia din 1848 şi, în sfîrşit, mai aproape de zilele noastre, întreaga mişcare care a culminat cu insurecţia din 1944 şi revoluţia populară, în care aspectele sociale şi naţionale, ideea de progres social şi de înflorire a naţiunii apar într-o unitate organică.

Legătura dintre problemele dezvoltării naţiunii şi cele ale progresului social îşi găseşte o explicaţie în lumina concepţiei materialiste asupra istoriei. Pe de o parte, naţiunea a exercitat de la începuturile ei o influenţă pozitivă asupra progresului social, progresul naţiunii constituind o condiţie a progresului social general, iar pe de altă parte progresul social — în special socialismul, ca expresie caracteristică a progresului social în epoca contemporană — creează condiţii fa-

vorabile pentru dezvoltarea multilaterală, pentru înflorirea națiunii.

O altă dimensiune a progresului social privește organizarea politică a societății. Mult timp întreaga istorie era concepută ca o istorie politică. Pentru Montesquieu statul este subiectul propriu, de fapt unicul subiect al istoriei mondiale[5]. După Hegel, de asemenea, statul era elementul determinant în societate. În zilele noastre, cu toate rezervele pe care le face pentru a evita o determinare unilaterală a ansamblului social, Raymond Aron vorbește și el despre „un fel de primordialitate a politicii"[6]. Concepția materialistă asupra istoriei, demonstrînd determinarea de ultimă instanță a politicului de către economic, evidențiază totodată considerabila însemnătate a politicului în viața socială, fapt exprimat pregnant în aparent paradoxala teză a lui Lenin privind „întîietatea politicului asupra economicului".

Un asemenea loc pe care îl ocupă politicul în viața socială determină și importanța abordării problemei progresului tocmai în această sferă. În general, diversele concepții asupra progresului includ în mod necesar un ideal politic. Schema hegeliană a „progresului în conștiința libertății" este în esență o schemă politică. Doamna de Staël, elevă a iluminiștilor și admiratoare a lui Condorcet, încearcă să pledeze pentru ideea progresului în fața publicului ei foarte eterogen, susținînd că aceasta ar fi compatibilă cu orice regim politic. Prudența ei nu poate însă s-o împiedice ca, atunci cînd expune în mod concret conținutul ideii de progres, să afirme că progresele științelor fac, de asemenea, necesare progresele politicii, impunînd un guvernămînt mai luminat, care să respecte într-o măsură mai mare opinia publică[7].

Progresele științelor politice și istorice complică sarcina aceluia care ar dori să stabilească o lege a progresului în sfera politică. Diversitatea și complexitatea regimurilor politice fac dificilă aprecierea unui regim politic ca fiind superior altuia. Există uneori o contradicție flagrantă între forța unui stat, între capacitatea sa militară și soarta pe care o rezervă supușilor săi în interior. De aceea Toynbee sublinia, pe bună dreptate, că expansiunea geografică nu poate constitui un criteriu de creștere[8]. Există adesea contradicții între eficiența unui stat într-o serie de domenii (administrativ, economic, militar) și libertatea cetățenilor săi.

Concepția materialistă asupra istoriei, definind esența statului în orînduirile bazate pe proprietate privată ca un instrument al minorității exploatatoare pentru a domina și ține în frîu majoritatea exploatată, a dat un fir conducător pentru înțelegerea complicatelor probleme pe care le ridică evoluția suprastructurii politice. Uneori însă adversarii sau vulgarizatorii marxismului prezintă această concepție într-un mod care exclude evidențierea oricărei linii de dezvoltare ascendentă în domeniul politic. După Aron, de pildă, o asemenea concepție care explică fiecare stat printr-o structură economică corespunzătoare duce spre un „relativism integral, deoarece nu mai există nici un motiv de a prefera un regim altuia"[9].

În realitate, concepția marxistă nu este nici dogmatism istoric, nici relativism integral, cum afirmă Aron. Cadrul ei ne oferă posibilitatea de a schița o teorie a progresului politic al societății omenești dacă avem în vedere următoarele împrejurări:

a) Sfera politicului este mai largă decît cea a statului, ea incluzînd și alte instituții, ca partidele politice, un sistem complex de relații, precum și idei politice, o anumită conștiință politică.

b) Dominația politică a unei clase se manifestă în forme diferite, care pot fi diferit apreciate din punctul de vedere al cerințelor progresului social.

c) Teza marxistă despre stat ca instrument al dominației de clasă are în vedere esența acestuia, scopurile

[5] Ernst Cassirer, *op. cit.*, p. 291.
[6] Raymond Aron, *Democratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965, p. 26.
[7] Doamna de Staël, *Scrieri alese*, E.P.L.U., 1967, p.305.
[8] A. Toynbee, *op. cit.*, p. 214.
[9] R. Aron, *op. cit.*, p. 47.

sale ultime, caracterul orînduirii, dar nu epuizează conținutul activității de stat; astfel, activitatea administrativă, economică a statului, purtînd pecetea intereselor clasei dominante, are și trăsături proprii care permit acumularea unei experiențe transmisibile de la o orînduire politică la alta.

Suprastructurile politice condiționate de bazele respective, apărute în general ca rezultat al unor schimbări revoluționare și calitativ deosebite unele față de altele, nu fac totuși excepție de la legea continuității suprastructurii; acest lucru nu privește numai mașina de stat, creată — așa cum arăta Marx în *18 Brumar*, — încă în timpul monarhiei absolute și perfecționată în cadrul capitalismului, ci și relațiile politice, partidele politice, experiența în ducerea luptei de clasă.

Avînd în vedere aceste împrejurări și premisele metodologice ale criteriilor progresului, amintite anterior în mai multe rînduri, putem sesiza, dacă nu chiar o lege a progresului politic în sensul mecanicist al cuvîntului, cel puțin — așa cum scria, pe bună dreptate, M. Ginsberg — „o lumină pe care istoria poate s-o arunce asupra posibilităților deschise omenirii"[10].

Ginsberg semnala două direcții esențiale ale progresului în această privință: legalitatea crescîndă și unitatea crescîndă a omenirii. Prima din aceste direcții ar putea fi luată în considerare cu toate regresele evidente în anumite epoci istorice și în anumite țări sub rezerva — sesizată, de altfel, și de Ginsberg în critica pe care i-o face lui Max Weber — că reglementarea prin legi nu poate fi apreciată doar formal, ci și prin conținutul pe care-l exprimă aceste legi. În ceea ce privește cea de-a doua direcție semnalată de Ginsberg, ea este mai puțin specifică pentru progresul instituțiilor politice și a fost analizată în capitolul anterior.

Credem, de aceea, mai curînd că principala direcție de progres în sfera politicului, ca și în cea a relațiilor sociale o reprezintă crearea unor condiții mai prielnice pentru afirmarea maselor în acest domeniu. În orînduirile bazate pe exploatare, statul, în virtutea esen-

[10] M. Ginsberg, *op. cit.*, p. 37.

ței sale de clasă, activează ca o forță care se opune acțiunii politice a maselor. Necesitățile economice, dezvoltarea forțelor de producție și chiar necesitățile politice (războaie, revoluții) creează însă posibilități unei părți din ce în ce mai mari a populației de a se afirma pe tărîm politic, de a-și elabora o *conștiință politică mai clară, de a fonda organizații politice proprii, de a da luptelor de clasă un caracter din ce în ce mai pronunțat politic*. O însemnătate deosebită o are în această privință în orînduirea capitalistă *democrația politică*, care reprezintă un progres evident față de alte forme sub care se exercită dictatura burgheziei.

Desigur, linia progresului în acest domeniu este extrem de sinuoasă și de contradictorie. Mai mult decît în oricare alt domeniu în formațiunile bazate pe exploatare, progresul întîmpină rezistența forțelor reacționare, care reușesc adesea să-l frîneze temporar sau să provoace chiar regrese evidente. Ideea că progresul politic reprezintă totuși o necesitate istorică este dovedită chiar de faptul că în epoca contemporană și cele mai reacționare regimuri politice se proclamă ca fiind populare. Ideea suveranității poporului a devenit atît de puternică, încît înșiși adversarii ei nu îndrăznesc să o tăgăduiască deschis.

O dată cu această dezvoltare a relațiilor politice, se precizează însăși sfera politicului ca domeniu al vieții sociale. Acest proces are loc îndeosebi la sfîrșitul orînduirii feudale. În această orînduire relațiile social-economice și cele politice erau aproape nediferențiate. În cadrul stărilor medievale poziția social-economică și cea politică coincideau. „Progresul istoric — arată Marx — a dus la transformarea stărilor *politice* în stări *sociale*, astfel că, după cum creștinii sînt egali în cer și neegali pe pămînt, diferiții membri ai poporului sînt *egali* în cerul lumii lor politice și neegali în existența lor pămîntească, în *viața* lor *socială*"[11]. Emanciparea și lărgirea considerabilă a sferei politicului nu anulează profunda inegalitate socială dintre oameni, dar po-

[11] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 312.

constitui o condiţie importantă pentru luptele sociale care vor determina un asemenea rezultat.

O direcţie a progresului în viaţa de stat, care este de asemenea corelată cu direcţia esenţială enunţată mai sus, este ponderea crescîndă a activităţii economico-gospodăreşti în ansamblul activităţii de stat. În ceea ce priveşte activitatea economică, încă Lenin amintea la începutul secolului că instituţia poştei constituie un model de gospodărie capitalistă în care mecanismul gospodăririi sociale este gata format. Activitatea economică a statelor capitaliste dezvoltate în zilele noastre ne dă exemple mai semnificative şi pe scară mai largă în această privinţă. Un loc relativ important în viaţa politică a unora dintre aceste state îl ocupă şi activitatea gospodărească a municipiilor, oraşelor, comunelor. Uneori forţele progresiste cuceresc aici poziţii precumpănitoare care le permit să realizeze pe plan local anumite deziderate ale oamenilor muncii.

Pînă la socialism însă, aprecierea organizării politice a societăţii poate fi făcută în primul rînd prin prisma criteriului general al dezvoltării sociale. Datorită naturii statului, criteriile de progres intrinsece organizării politice — la care ne-am referit pînă acum — pot avea o pondere relativ redusă în aprecierea acestei organizări. De aici şi aspectul paradoxal pe care-l evidenţia Marx că progresul în sfera politicului a fost la un moment dat condiţionat de detaşarea acestuia într-o anumită măsură de social.

Schimbările revoluţionare în ceea ce priveşte esenţa statului şi natura relaţiilor politice în condiţiile socialismului au creat pentru întîia oară în istorie posibilitatea asigurării unei coincidenţe din ce în ce mai mari între progresul societăţii în ansamblul ei şi progresul organizării ei politice, între criteriul general al progresului şi criteriile proprii acestui domeniu al vieţii sociale.

Viaţa spirituală a societăţii constituie şi ea o dimensiune din cele mai importante ale progresului social. Cercetarea sensului dezvoltării culturii, artei, moralei pune probleme deosebit de complexe. Specificitatea acestor domenii face din ele cele mai serioase poziţii ale

adversarilor ideii de progres. Cu toate acestea, problema progresului moral sau artistic, de pildă, constituie în ultima vreme o preocupare din ce în ce mai insistentă. Sub diverse forme şi în ciuda a numeroase rezerve, numeroşi gînditori aderă la ideea că un criteriu fundamental de apreciere şi, ca atare, de progres este gradul de umanism al creaţiilor şi acţiunilor în aceste domenii. Unele aspecte ale acestor probleme urmează, de aceea, să fie analizate în capitolul consacrat raportului dintre progresul social şi progresul omului.

Complexitatea raportului dintre liniile de dezvoltare

Multiplicitatea liniilor de dezvoltare ascendentă, diversitatea criteriilor care definesc aceste linii, corelaţia dintre acestea dezvăluie complexitatea progresului social. Fiind determinate, în ultimă instanţă, de modul de producţie, fiecare din domeniile vieţii sociale manifestă în dezvoltarea sa o anumită independenţă relativă. Aşa cum arăta Engels, „există aici o interacţiune a tuturor acestor factori, în cadrul căreia mişcarea economică, croindu-şi drum prin mulţimea nesfîrşită de întîmplări... se impune în cele din urmă ca ceva necesar“[12].

Concepţia marxistă asupra progresului are în vedere varietatea liniilor de dezvoltare progresivă, posibilitatea unor ritmuri diferite pe fiecare din aceste linii, posibilitatea chiar a unei neconcordanţe relative, a unor contradicţii între aceste linii. Întreg acest ansamblu trebuie privit ca o unitate dialectică, permiţînd înţelegerea mai profundă a dezvoltării pe toate aceste linii, a raporturilor dintre ele. Criteriile de progres proprii fiecărui domeniu al vieţii sociale pot fi stabilite pe baza analizei esenţei şi cerinţelor obiective de dezvoltare ale domeniului respectiv. Aplicarea acestor criterii presupune însă întotdeauna corelarea lor cu criteriul general al dezvoltării sociale. Astfel,

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Bucureşti, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 460.

așa cum am văzut, aplicarea criteriului specific al progresului în organizarea politică a societății — gradul participării maselor la viața publică, eficiența acestei participări — nu poate avea loc în mod abstract, fără a ține seama de etapa concretă de dezvoltare a formațiunii sociale, de tendințele obiective ale dezvoltării societății în momentul dat, de raporturile de clasă din țara respectivă, de situația ei în ansamblul relațiilor internaționale.

Criteriile specifice de dezvoltare a științei sînt și ele, în ultimă instanță, subordonate criteriului fundamental de dezvoltare a societății. Pe de o parte, progresul științei este, îndeosebi azi, indisolubil legat de cel al forțelor de producție. Pe de altă parte, nu putem vorbi despre un progres real al științei fără a ține seama de consecințele acesteia asupra ansamblului vieții sociale.

Dacă admitem ideea că unul dintre criteriile principale de apreciere a progresului moral rezidă în gradul de umanism al valorilor morale, în măsura în care acestea mobilizează și însuflețesc masele în lupta pentru eliberarea socială, pentru ridicarea societății pe noi trepte de dezvoltare, acest criteriu se împletește și el strîns cu criteriul fundamental al progresului social. Principiile și normele morale care reprezintă trepte superioare ale progresului moral al omenirii au fost elaborate tocmai de acele forțe sociale care au luptat pentru victoria noului pe plan social și îndeosebi de către clasa muncitoare, principala forță a progresului social în epoca contemporană.

Analiza criteriilor progresului social dovedește de asemenea că acesta nu se desfășoară în mod automat, liniar. Spre deosebire de evoluționismul plat, care atribuie progresului un caracter continuu, lipsit de zigzaguri, de contradicții, de întreruperi în dezvoltare, concepția materialist-istorică asupra progresului social arată că la baza acestuia stau contradicțiile interne, dezvoltarea și rezolvarea lor. Progresul istoric este rezultatul luptei dintre forțele înaintate și cele conservatoare, retrograde. În orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție,

această luptă are un caracter de clasă. În aceste orînduiri lupta de clasă reprezintă principala forță motrice a progresului social. Agravarea contradicțiilor interne ale acestor orînduiri determină revoluțiile sociale, care deschid un nou făgaș progresului social, ridicînd dezvoltarea societății pe o treaptă calitativ superioară.

Datorită faptului că progresul este rezultatul luptei dintre forțe contrare, uneori forțele retrograde pot determina perioade de stagnare sau chiar un regres temporar în dezvoltarea istorică. Combătîndu-i pe adepții progresului liniar, absolut și contrapunîndu-le realitățile epocii sale, Marx scria că, „cu toate pretențiile de *«progres»*, se observă mereu cazuri de *regres*“[13]. Dezvoltarea progresivă, ascendentă a societății umane este incompatibilă cu încadrarea ei într-o schemă simplistă, artificială. Înțelegerea progresului real al societății presupune luarea în considerare a zigzagurilor în dezvoltarea acesteia, studierea esenței ei complexe și contradictorii.

Această esență este puternic reliefată dacă analizăm dezvoltarea societății prin prisma unor categorii dialectice cum sînt conținutul și forma. Însemnătatea înțelegerii unității dialectice a conținutului și formei în aprecierea caracterului progresist al unor fenomene și în atitudinea față de ele a fost avută în vedere de Lenin într-o serie de articole publicate în perioada primei revoluții ruse. Astfel, în lucrarea *Programul agrar al social-democrației în prima revoluție rusă din 1905—1907*, analizînd programul agrar al lui Stolîpin — care însemna menținerea în cel mai înalt grad a înrobirii și a iobăgiei (transformată în spirit burghez), o mai crîncenă exploatare și asuprire a țărănimii și a maselor populare în general —, Lenin arăta că acest program nu poate fi calificat totuși ca reacționar în sens economic, deoarece el merge pe linia evoluției capitaliste, ușurează, împinge înainte această evoluție. „Această legislație — spunea Lenin — este, fără în-

[13] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 93.

doială, progresistă din punct de vedere economic-științific"[14].

Dintr-o asemenea apreciere decurge imediat întrebarea dacă partidul clasei muncitoare ar fi trebuit, în epoca respectivă, să susțină această legislație? La această întrebare, Lenin răspunde categoric: nu, condamnînd pe marxiștii „legali", care perorau că trebuie sprijinită burghezia în „lupta" împotriva vechii orînduiri.

Motivînd această atitudine, Lenin emite cîteva idei cu caracter metodologic, interesante pentru înțelegerea problemelor progresului social. În Rusia, în epoca respectivă, direcția economică a progresului social nu putea fi decît evoluția burgheză a relațiilor de producție la sate. Această evoluție putea să aibă însă loc în mai multe forme. Prima, promovată de Stolîpin, era o evoluție burgheză de tip moșieresc, prusac, care însemna dezvoltarea extrem de lentă a forțelor de producție, dezvoltarea încetinită a capitalismului, suferințe și chinuri incomparabil mai mari pentru masele muncitoare. Cea de-a doua era o evoluție burgheză de tip țărănesc — după expresia lui Lenin —, ceea ce însemna o dezvoltare mai rapidă a forțelor de producție în condiții mai bune pentru masele țărănești (desigur, în limitele determinate de cadrul social respectiv). Numai o evoluție într-o astfel de formă putea fi sprijinită de către partidul muncitoresc.

În situația analizată mai sus, procesul social poate avea un conținut economic progresist prin direcția sa generală, dar o formă reacționară. Aprecierea generală a fenomenului și îndeosebi atitudinea față de acesta trebuie să țină seama de ambele laturi. Aprecierea unui fenomen ca progresist sau reacționar trebuie să țină seama nu numai de conținut, care joacă rolul determinant, ci și de acea formă care asigură în condițiile date dezvoltarea într-o măsură mai mare a tendințelor progresiste ale conținutului. Forma influențează

[14] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 16, București, Editura politică, 1963, p. 226.

asupra conținutului și, în anumite împrejurări, determină, așa cum am văzut în cazul anterior analizat, atitudini diametral opuse.

Raportul economie-politică, analizat mai sus, prezintă și el aspecte interesante în lumina dialecticii formei și conținutului. Un anumit conținut economic îmbracă o formă politică. Între acestea pot fi inadvertențe, deși, în ultimă instanță, conținutul economic este determinant. Însemnătatea formei în acest raport este exprimată prin cunoscuta teză marxist-leninistă privind întîietatea politicului asupra economicului: orice măsură economică trebuie apreciată din punct de vedere politic, din punctul de vedere al orînduirii social-politice din țara respectivă, al faptului dacă ea întărește sau nu această orînduire, deoarece puterea politică a clasei muncitoare constituie premisa fundamentală a făuriri noii economii.

Dacă analizăm progresul istoric în lumina dialecticii formei și conținutului, putem evidenția, prin urmare, următoarele puncte cardinale: a) conținut progresist — formă progresistă; b) conținut progresist — formă reacționară; c) conținut reacționar — formă progresistă; d) conținut reacționar — formă reacționară. Acestea sînt cazuri limită, deoarece ele comportă numeroase nuanțe, de exemplu aceea cînd conținutul este progresist, iar forma, deși nu este reacționară, nu constituie totuși un cadru care asigură dezvoltarea conținutului sub toate aspectele sau într-un ritm corespunzător. Dacă cazurile a) și d) pot fi ușor înțelese în lumina tezei determinării formei de către conținut, cazurile b) și c) evidențiază complexitatea dialectică a acestui raport. Astfel, cazul b), ilustrat prin exemplul anterior, ne arată că în anumite situații o formă inadecvată nu numai că-și exercită influența asupra orientării conținutului, dar poate schimba caracteristica de ansamblu a fenomenului și, în consecință, atitudinea față de acesta*.

* Analiza unor asemenea situații ne arată nu numai diversitatea modurilor în care forma își exercită influența asupra conținutului, dar presupune și unele precizări în ceea ce privește

Timpul istoriei

Complexitatea și diversitatea liniilor de dezvoltare progresivă ridică problema naturii timpului în istorie. Concepția mecanicistă liniară asupra progresului asimila timpul istoriei timpului newtonian, considerat vid de evenimente, omogen, continuu și unidimensional. O asemenea concepție nu mai corespunde însă azi nici pentru timpul fizic sau astronomic. Fiecare sistem fizic este caracterizat printr-un anumit timp concret, printr-un anumit ritm care depinde în esență de natura sistemului respectiv, de structura acestuia. Acest lucru este cu atît mai adevărat atunci cînd ne referim la viața socială. În acest sens, L. Althusser avea dreptate să considere că fiecare nivel structural al vieții sociale este concretizat printr-un timp propriu, relativ autonom, deci relativ independent în propria sa dependență de „timpii" celorlalte nivele. Astfel, se poate vorbi despre un timp și o istorie proprie, scandată într-un mod specific, a forțelor de producție, despre o istorie a relațiilor de producție, a suprastructurii politice, a filozofiei, artei, științei

definirea conținutului. În mod curent, prin conținut se înțelege totalitatea elementelor din care este compus un obiect sau fenomen. În literatura filozofică marxistă a apărut însă tendința de a lărgi și, în același timp, de a preciza într-o anumită măsură această definiție a conținutului, ținînd seama de faptul că reducerea la o sumă de elemente nu poate explica într-o serie de împrejurări rolul său determinant.

Astfel, unii autori încearcă să definească conținutul nu prin elementele fenomenelor, ci prin mișcarea lor, adică prin procesele care au loc în ele (A.E. Furman în *Osnovnîe kategorii i zakonî materialisticeskoi dialektiki*, Moskva, 1962). Alții includ în conținut atît elementele fenomenelor, cît și mișcarea lor, considerînd că în viața socială conținutul nu-l reprezintă pur și simplu obiectele și nici pur și simplu mișcarea, ci obiectele care se mișcă, iar forma este nu numai forma materiei, ci și a mișcării. (F.I. Gargavenko, *Voprosî dialecticeskogo materializma*, Moskva, 1960, p. 261—262.)

Asemenea încercări sînt îndreptățite și ele contribuie la precizarea sensului acestor categorii. Avînd în vedere situațiile prezentate, o definire mai cuprinzătoare a conținutului unui fenomen ar trebui să includă elementele, procesele și tendințele de dezvoltare a obiectelor și fenomenelor.

etc. [15] Althusser considera necesară, de aceea, o separație mai radicală a marxismului de concepția hegeliană asupra istoriei. Aceasta din urmă ar fi caracterizată, după Althusser, prin continuitatea omogenă a timpului și prin ceea ce el numește contemporaneitatea timpului respectiv faptul că „structura existenței istorice este de așa natură, încît toate elementele întregului coexistă totdeauna în același timp, în același prezent și sînt contemporane unele față de altele în același prezent"[16]. De aici protestul structuralistului francez împotriva operației istoricilor, pe care el o denumește „tăietură de esență", adică o secțiune verticală în procesul istoric astfel încît fiecare parte să exprime într-o formă imediat observabilă esența întregului.

Critica lui Althusser, atît la adresa mecanicismului, care omogenizează timpul și-l rupe de evenimentele reale, cît și la adresa idealismului hegelian, care reduce orice determinație socială la prezența conceptului într-un moment istoric dat, este profund îndreptățită și fertilă cu atît mai mult cu cît unele încercări de a prezenta pe baze marxiste o „schemă" sau o „lege" a progresului istoric făceau, într-un fel sau altul, concesii punctelor de vedere menționate mai sus. Pornind de aici însă, unele formulări ale lui Althusser îndreptate împotriva „pretinsului istorism radical al marxismului" tind să nege existența unui timp de bază al istoriei la care să poată fi raportate timpurile specifice, posibilitatea de a vorbi despre întîrziere sau avans în istorie și, în ultimă instanță, posibilitatea unei periodizări de ansamblu a istoriei. Althusser reface într-un sens invers drumul acelora care, pornind de la legătura indisolubilă dintre materie și spațiu, reduc materia la spațiu. Într-un mod asemănător, evidențiind faptul că relațiile structurale determină în ultimă instanță „timpul" specific fiecărui domeniu al vieții sociale, Althusser tinde să estompeze rolul dimensiunii

[15] L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire le „Capital"*, tome II, Paris, Maspero, 1966, p. 47.

[16] *Op. cit.*, p. 39.

temporale a fenomenelor sociale, rămînînd la ierarhia diverselor structuri şi a elementelor lor. El alunecă astfel pe panta concluziei de a opune structura istoriei, caracteristică multor structuralişti.

O asemenea concluzie nu este însă justificată, deoarece, după cum diversele linii de dezvoltare se corelează în ansamblul structurii sociale, timpii corespunzători se corelează şi ei într-un timp al istoriei în ansamblul ei. Acest timp nu se confundă cu cel astronomic sau biologic. Categoria filozofică de timp generalizează anumite relaţii temporale concrete (succesiune, simultaneitate, durată, ritm) atît la nivelul fiecărui domeniu al vieţii sociale, cît şi al acesteia în întregul ei. În fond, problema nu este schimbată radical dacă ne referim la un nivel sau altul, deoarece condiţia pentru a putea vorbi de un timp propriu este existenţa unui sistem închegat, cu o modalitate proprie de dezvoltare. Despre un asemenea sistem se poate vorbi atît la nivelul economiei sau vieţii politice, cît şi al societăţii în ansamblul ei.

Existenţa timpului istoriei permite şi acea „tăietură de esenţă", acea secţiune verticală la care se referă L. Althusser. O asemenea secţiune nu trebuie înţeleasă în spirit mecanicist, presupunînd contemporaneitatea strict calendaristică a articulaţiilor diverselor domenii ale vieţii sociale. Este un fapt recunoscut în unanimitate de către marxişti că schimbările calitative în domeniul economiei, de pildă, nu au un corespondent imediat la celelalte nivele ale vieţii sociale. Dacă însă înţelegem termenul de secţiune în sens figurat, el presupunînd doar îngemănarea ritmurilor, sensurilor, tendinţelor diverselor domenii ale vieţii sociale, secţiunea devine pe deplin posibilă şi necesară. În aceeaşi înţelegere capătă un sens real termenii de rămînere în urmă sau avans, de accelerare sau întîrziere. Realitatea lor decurge din existenţa unui timp istoric în sensul larg al cuvîntului, a unor posibilităţi pe care le deschide dezvoltarea istorică, din folosirea într-o măsură mai mare sau mai mică a acestor posibilităţi.

§ 5. TIPURI DE PROGRES ÎN VIAŢA SOCIALĂ

Caracterul dialectic al progresului se exprimă nu numai prin formele deosebite pe care le îmbracă în fiecare domeniu aparte al vieţii sociale, ci şi prin trăsăturile specifice pe care le capătă în fiecare formaţiune socială. Protestînd împotriva simplificărilor evoluţioniste de tip spencerian, Lenin putea, de aceea, să sublinieze necesitatea studiului nu a „progresului" în general, ci a unui anumit „progres", a progresului caracteristic unei amintite formaţiuni sociale.

Numeroase argumente ale adversarilor ideii de progres ignorează tocmai existenţa unor tipuri specifice de progres, absolutizează anumite trăsături ale progresului caracteristice anumitor orînduiri sociale şi trag concluzii negative privind progresul în general.

Proprietatea privată şi antagonismele progresului

Un tip de progres, în sensul cel mai larg al cuvîntului, priveşte orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie şi pe exploatare. Cu toate deosebirile esenţiale existente între aceste orînduiri, o trăsătură comună rezidă în faptul că contradicţiile specifice dezvoltării lor au un caracter precumpănitor antagonist. Noţiunea de antagonism are în literatura de specialitate diferite accepţii, care încearcă să cuprindă contradicţii adesea destul de diferite (contradicţii dintre exploatatori şi exploataţi, dintre

grupuri și țări capitaliste, dintre sisteme economico-sociale etc.). Astfel unii autori definesc antagonismele prin baza lor economică, prin tendințele lor de dezvoltare sau prin modalitatea de rezolvare. O asemenea definiție nu acoperă însă o serie de contradicții care în mod curent sînt caracterizate ca fiind antagoniste iar unele trăsături ale ei sînt caracteristice și unor contradicții neantagoniste. Astfel, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, care este într-adevăr baza economică a contradicțiilor antagoniste, generează însă și altfel de contradicții (de exemplu contradicția dintre clasa muncitoare și țărănime). De asemenea, tendința continuei agravări — o altă caracteristică obișnuită a contradicțiilor antagoniste — nu este totdeauna proprie antagonismelor din perioada de trecere de la capitalism la socialism. Caracterul de neîmpăcat — caracteristică adesea întîlnită și ea în definirea antagonismelor — este o formulare ambiguă și în orice caz inadecvată pentru antagonismele dintre țări și grupări capitaliste. De aceea, cea mai corespunzătoare caracterizare a antagonismelor sociale trebuie, credem, să pornească de la interesele claselor sociale, grupurilor sociale, indivizilor. În general, împărțirea în contradicții antagoniste și neantagoniste nu are în vedere totalitatea contradicțiilor din viața socială, ci numai contradicțiile care se raportează la anumite interese. În mod concret antagonismele ar fi acele contradicții în care interesele unei clase sau ale unui grup social se pot satisface numai pe seama celuilalt.

O asemenea definire a contradicțiilor specifice orînduirilor bazate pe exploatare ne duce și la înțelegerea tipului de progres care le este propriu. Atîta timp cît societatea se dezvoltă în condițiile exploatării omului de către om, progresul are un caracter profund contradictoriu, antagonist. Marx a dat un tablou plastic al caracterului antagonist al progresului în capitalism: „În zilele noastre, fiecare lucru, pare-se, generează contrariul său... Victoriile tehnicii par a fi cumpărate cu prețul degradării moralei. Se pare că, pe măsură ce omenirea supune natura, omul devine sclavul altui om sau al propriei lui josnicii. Chiar și lumina

pură a științei pare că nu poate străluci decît pe fondul întunecat al ignoranței"[1].

Dialectica progresului și regresului în aceste orînduiri își găsește expresia, înainte de toate, în faptul că roadele progresului social sînt culese îndeosebi de clasele exploatatoare, dominante. Pentru clasele asuprite și exploatate, progresul este doar relativ. În procesul succesiunii formațiunilor sociale, atîta timp cît se menține proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, așa cum arăta Engels, fiecare nouă eliberare a unei clase este o nouă asuprire pentru cealaltă.

O altă manifestare a caracterului antagonist al progresului privește raportul dintre dezvoltarea diferitelor domenii ale vieții sciale, dintre dezvoltarea diferitelor țări și popoare. Proprietatea privată asupra mijloacelor de producție generează caracterul precumpănitor spontan al proceselor sociale. De aceea, dezvoltarea pe diferite linii nu este armonioasă, convergentă. Progresul unor ramuri economice nu este totdeauna întovărășit de progresul altora. Progresul economic este adesea însoțit de fenomene de stagnare sau regres pe tărîm politic sau cultural.

Analiza caracterului antagonist al progresului în condițiile capitalismului contemporan prezintă o deosebită însemnătate teoretică și practică. Cu mai mulți ani în urmă în literatura social-politică marxistă a avut circulație o imagine a capitalismului ca o orînduire în regres pe toată linia, care și-a epuizat toate posibilitățile, în care relațiile economice împiedică orice dezvoltare a forțelor de producție, a tehnicii, a vieții sociale în ansamblul ei. O asemenea imagine simplificată la extrem nu corespunde cîtuși de puțin realității, cel puțin din țările capitaliste dezvoltate. Unele țări capitaliste au dat dovadă de un dinamism economic evident, înregistrînd creșteri sensibile ale venitului național pe cap de locuitor, ale productivității muncii. Datorită anumitor procese de adaptare ale sistemului la realitățile contemporane și în primul rînd rolului

[1] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 12, București, Editura politică, 1962, p. 3—4.

crescînd al statului în economie, au putut fi atenuate uneori urmări ale caracterului spontan, stihinic al dezvoltării capitalismului. În principalele țări capitaliste au avut loc schimbări profunde în domeniul tehnicii, al aplicării științei în producție.

Pornind de la asemenea fapte, apologeți ai capitalismului au putut trage concluzia că această orînduire ar fi în plin progres. O asemenea concluzie nu corespunde unei analize mai profunde a realității. Ea ignoră sau încearcă să acopere antagonismele profunde ale progresului capitalist care nu numai că nu dispar, dar adesea se adîncesc în condițiile dezvoltării contemporane.

Una dintre formele cele mai pregnante prin care se exprimă caracterul antagonist al progresului în formațiunile exploatatoare și îndeosebi în capitalism este dezvoltarea profund inegală a acestora. Progresul industriei din principalele țări capitaliste dezvoltate a fost realizat pe seama muncii și avuției multor altor popoare. Dezvoltarea relativ rapidă a capitalismului în Anglia, Franța și alte țări este legată de exploatarea a numeroase teritorii coloniale. Istoria Africii, care a fost adesea ascunsă, ignorată sau denaturată, arată că în evul mediu existau state africane pe deplin comparabile din punctul de vedere al nivelului de civilizație cu statele europene. Stagnarea sau chiar regresul acestor state se datorește în primul rînd colonialismului.

Cercetătorul britanic B. Davidsohn arată astfel că statele africane Kanem și Bornu, de la sfîrșitul primului mileniu și începutul celui de-al doilea, nu aveau să se teamă de o comparație cu Europa medievală[2]. În ceea ce privește Ghana, el îl citează pe El Bekri, care scria, la un an după ce Wilhelm Cuceritorul a trecut Canalul Mînecii, că regele ghanez poate aduna pe cîmpul de bătaie 200 000 de luptători. Capitala Ghanei se compunea atunci din două orașe despărțite între ele de un interval de șase mile, iar acest spațiu era, de asemenea, acoperit cu clădiri. Anglia din acea vreme

[2] B. Davidsohn, *Redescoperirea Africii vechi*, București, Editura științifică, 1964, p. 111.

ar fi putut să treacă drept un ținut sărac și modest pe lîngă puternicul imperiu ghanez[3].

Gradul înalt de dezvoltare industrială dintr-o serie de țări capitaliste și-a avut complementul în transformarea în sclavi a zeci de milioane de negri africani, în menținerea în mizerie și incultură a marii mase a populației din Asia, Africa, America Latină, în exterminarea chiar a unor populații întregi, ca în Tasmania. Urmele acestei situații sînt și azi vizibile în domeniul economic, social-cultural, sanitar. Decalajul dintre grupul de țări capitaliste înaintate din punct de vedere economic și țările slab dezvoltate constituie o trăsătură negativă dintre cele mai caracteristice ale capitalismului.

Unul din vestigiile cele mai caracteristice ale regimului colonial sau de exploatare semicolonială, reversul medaliei aurite a progresului capitalist este foamea, de care suferă încă și azi o imensă parte a populației globului. După cum arată Josue de Castro, ea este expresia cea mai tragică a complexului economic al subdezvoltării, boala cea mai gravă care decimează încă și azi unele popoare ale lumii. Atunci cînd nu omoară direct, ea constituie factorul preponderent, terenul pe care se dezvoltă numeroase maladii, ca tuberculoza, care-i completează acțiunea.

Mai mult, deficiențele în alimentație, lipsa de proteine, de săruri minerale, de vitamine au efecte negative pe toate planurile — de la biologic și pînă la psihologic și politic. Lipsa de inițiativă, apatia, conformismul, exploziile bruște și necontrolate sînt într-o măsură mare condiționate de acest complex al foamei. Așa-numita „lene", care era atribuită de mulți influenței climatului tropical, s-a dovedit a fi în realitate, într-o proporție mult mai însemnată, datorită regimului alimentar[4].

Foamea nu poate fi însă stăvilită cu ușurință, datorită dificultăților întîmpinate de țările recent eliberate

[3] Vezi *op. cit.*, p. 115.

[4] Vezi J. Castro, *La faim et la sous-développement*, în *Quel avenir attend l'homme*, p. 65 și urm.

în a-și echilibra balanța de plăți, datorită nivelului și structurii economiei moștenite, datorită monopolurilor imperialiste, care au găsit noi mijloace pentru a-și subordona economicește unele din aceste țări. Ca urmare, în ultimii ani, venitul mediu pe locuitor în țările nesocialiste din Asia, Africa și America Latină s-a ridicat de-abia la 120 de dolari pe an, cifră care nu reflectă însă tot tragismul realităților din țările respective. De pildă, în Venezuela, venitul pe locuitor este de aproximativ 700 de dolari, adică relativ mare. În realitate, cum remarca Castro, acești 700 de dolari pe locuitor reprezintă media dintre 700 000 000 de dolari care revin la 7 familii și mizeria masei înfometate a populației.

În literatura politică occidentală a fost subliniat multă vreme rolul civilizator al puterilor coloniale, faptul că ele au introdus în colonii drumul de fier, telegraful, poșta, că au adus — după expresia unui apologet al colonialismului — „scînteia de care aveau nevoie aceste orînduiri stagnante"[5]. Anumite elemente de progres înregistrate în domeniile respective sînt, fără îndoială, vizibile într-o serie de teritorii coloniale. Dar toate modernizările introduse nu aveau în vedere dezvoltarea coloniilor, ci interesele economice și politice ale regimului colonial. Caracteristică în această privință este problema instrucțiunii publice. Astfel, în Congo colonizatorii belgieni au orientat învățămîntul spre formarea unor muncitori băștinași puțin specializați, necesari muncii brute în vederea exploatării considerabilelor bogății ale țării, în timp ce o instrucție științifică specializată le era net refuzată. Datorită unei asemenea politici, în momentul declarării independenței, Congoul, țară cu 14 000 000 de locuitori, dispunea doar de 21 de licențiați universitari în majoritate avocați și teologi.

Progresele realizate în perioada dominației coloniale s-au dovedit a fi infime în raport cu tendința accentuată spre stagnare și regres pe care ea a generat-o. Exprimînd pregnant situația din India, Nehru

[5] F. Claessens, *op. cit.*, p. 62—63.

scria: „Cînd englezii au venit în India, aceasta, deși rămăsese în urmă într-o anumită măsură din punct de vedere tehnic, era una din țările comerciale avansate ale lumii. Transformările în tehnică s-ar fi produs, fără îndoială, și ar fi transformat și India, așa cum au transformat unele țări occidentale. Însă dezvoltarea ei normală a fost oprită pe loc de către dominația engleză. Dezvoltarea industriei a fost oprită și, drept rezultat, s-a oprit și dezvoltarea socială"[6].

Chiar în țările capitaliste dezvoltate din punct de vedere economic, progresele în diverse domenii au loc de asemenea pe fondul unor antagonisme economice și social-politice. O expresie a acestora o constituie inegalitatea socială, cu atît mai izbitoare în condițiile unei abundențe de bunuri și mijloace.

Semnificative în această privință sînt unele fenomene sociale din S.U.A., țara capitalistă cea mai dezvoltată din lume. Dezvoltarea intensă a forțelor de producție și venitul național ridicat n-au putut evita existența în această țară a unor frămîntări sociale de asemenea natură ca mișcarea negrilor care a dus în 1967 la manifestații violente de amploare, făcînd necesară intervenția unor masive forțe militare și polițienești. Cauzele frămîntărilor se află nu numai în statutul politico-social al negrilor, în fenomenele de segregare, care persistă în pofida măsurilor juridice și administrative luate, ci și în situația economică grea a acestei populații, aspect care nu transpare în statisticile medii oficiale.

După cum arăta fostul senator Robert Kennedy, din populația de 230 000 de negri a unui ghetou din nord-vestul S.U.A., sînt considerați ca apți de muncă 56 000 de bărbați între 20 și 64 de ani. Dintre aceștia $^1/_5$ pînă la $^1/_3$ nici nu sînt luați în considerare de statistici, deoarece nu au domiciliu stabil, 11% care au căutat zadarnic de lucru și n-au găsit sînt lăsați de asemenea în afara statisticilor. În sfîrșit, din cei 36 500 negri consemnați în statistici, 10% sînt considerați ca fiind permanent

[6] Jawaharlal Nehru, *Descoperirea Indiei*, București, E.S.P.L.P. 1956, p. 579—580.

şomeri, la care se adaugă alţii care nu realizează minimumul de existenţă oficial. Rezultatul este că în cel mai bogat stat capitalist din lume numai 24 500 de negri (43,5%) obţin salarii care depăşesc minimul de existenţă.

În ceea ce priveşte alte aspecte ale vieţii sociale a negrilor, este semnificativ faptul că, în ciuda legilor existente, la 12 ani după o hotărîre expresă a Curţii supreme, numai 10% din cei trei milioane şi jumătate de copii negri din statele din Sudul S.U.A. învaţă în şcoli integrate[7].

Un alt exemplu caracteristic este Japonia, ţară capitalistă care a reuşit să realizeze ritmuri surprinzătoare în dezvoltarea industrială în anii postbelici. Dacă în 1950 Japonia nu producea decît 5 000 000 de tone de oţel, în 1967 ea producea 62 000 000 de tone, ocupînd în lumea capitalistă locul al doilea după Statele Unite. Produsul naţional brut, care era în 1950 de 10 miliarde de dolari, a devenit în 1967 de 114 miliarde. Aceste creşteri nu sînt urmate însă de sporuri corespunzătoare în veniturile populaţiei. Din acest punct de vedere, Japonia se situează de-abia în al 23-lea rînd. Cel care vizitează Japonia este izbit, alături de aspectul tentacular, fantastic al unor oraşe japoneze cu străzi care par de sticlă şi metal, prefigurînd parcă secolul al XXI-lea, de situaţia grea a muncitorilor temporari, neapăraţi de nici un fel de măsuri de securitate socială şi a căror existenţă ia adesea aspecte tragice. În anumite părţi ale noilor centre urbane se ţin adevărate tîrguri de sclavi, unde bărbaţi şi femei se vînd pentru muncile cele mai penibile sau sînt siliţi să trăiască uneori exclusiv din vînzarea sîngelui lor către spitale[8].

Inegalitatea socială se manifestă pregnant în anumite domenii, ca învăţămîntul. În Franţa, de pildă nevoile studenţilor sînt acoperite de stat în proporţie de 15%, de familii în proporţie de 51%, iar restul de 24% este acoperit de munca suplimentară „neagră" a studenţilor. Datorită acestei situaţii, clasa muncitoare,

[7] *Der Spiegel* nr. 33/1967.
[8] *L'Express* nr. 867/1968.

clasa cea mai numeroasă a naţiunii este cea mai puţin reprezentată în universitate (ponderea studenţilor, fiilor de muncitori este de cinci ori mai mică proporţional cu ponderea muncitorilor în ansamblul populaţiei ţării)[9].

Asemenea exemple pot fi enumerate în continuare. Unii autori încearcă să le diminueze însemnătatea pe motivul că ele ar constitui doar greutăţi inerente anumitor perioade, probleme curente de rezolvat, carenţe de moment. În realitate, independent de ponderea lor într-o ţară sau alta, este vorba de procese caracteristice pentru realitatea capitalistă, a căror semnificaţie este cu atît mai profundă cu cît ele se desfăşoară pe fondul creşterii avuţiei naţionale în ansamblul ei. Deosebit de instructivă în această privinţă este şi problema şomajului. În ţările capitaliste dezvoltate se poate constata o reducere a procentului de neutilizare a mîinii de lucru, şi, în anumite perioade, chiar o nevoie acută de muncitori în diverse domenii. De asemenea, şomerii primesc, în anumite condiţii, alocaţii de şomaj care le asigură nevoile imediate. Cu toate acestea şomajul rămîne o expresie caracteristică a antagonismelor sistemului. În documente oficiale americane se consideră cifra de 4 milioane de şomeri ca o cifră normală (o cifră inferioară n-ar fi avantajoasă din punct de vedere economic, iar una superioară ar putea prezenta un pericol social). Ce fel de perspective de viitor oferă însă un sistem care consideră ca o condiţie a existenţei sale excluderea din rîndul muncitorilor activi a unei părţi relativ însemnate a resurselor sale umane?

O altă contradicţie profundă a progresului capitalist decurge din risipa de mijloace pe care o presupune. În afară de cheltuielile militare, care iau, în anumite cazuri, proporţii monstruoase, societatea „de consum" creează „o veritabilă proliferare, anarhică, canceroasă a nevoilor fără nici un raport cu exigenţele dezvoltării armonioase a omului ca om... în funcţie exclusiv de

[9] R. Garaudy, *Pour un modèle français du socialisme*, Paris, Gallimard, 1968, p. 271.

exigențele profitului capitalist"[10]. Publicitatea, industria de ambalaje și alte sectoare de activitate înrudite consumă o cantitate de energie socială cu mult disproporționată față de însemnătatea lor reală. Cunoscutul economist american J.K.Galbraith fost consilier al președintelui Kennedy considera în această privință că „economia este axată pe categoria cea mai puțin utilă a nevoilor omenești". Iar Roger Garaudy conchidea că alienarea consumatorului prin modă și o întreagă industrie de influențare și condiționare constituie un complement al alienării producătorului care nu-și găsește realizarea decît în afara muncii.

Profund contradictorie este și dezvoltarea științei *și tehnicii* în condițiile actuale ale capitalismului. Revoluția tehnico-științifică contemporană a determinat progrese considerabile, spectaculoase, concretizate în automatizarea proceselor de producție, larga folosire a mașinilor electronice de calcul, chimizarea producției, descoperirea unor noi surse de energie etc. O dată cu factorii care favorizează asemenea tendințe, economia capitalistă generează însă și factori care acționează în sens opus. Dominația monopolurilor limitează raza de acțiune a revoluției tehnico-științifice, lăsînd în afara ei numeroase țări, în special din rîndul celor recent eliberate, supraindustrializînd unele regiuni în timp ce altele rămîn slab dezvoltate, lovind în interesele a numeroși oameni ai muncii a căror profesiune își pierde importanța în condițiile progresului tehnic rapid. Departe de a rezolva problemele sociale ale țărilor capitaliste — așa cum susțin numeroși economiști și sociologi occidentali —, progresul tehnic determină în cele din urmă agravarea contradicțiilor, creșterea instabilității capitalismului.

Analizînd schimbările din economia americană legate de introducerea tehnicii noi, intensificarea procesului de concentrare și necesitatea dirijării producției, J.K.Galbraith ajunge la concluzia că în ceea ce el numește „sectorul organizat" al economiei capitaliste, în marile societăți americane, decizia aparține din ce în

[10] R. Garaudy, *op. cit.*, p. 232.

ce mai puțin deținătorilor de capital, de acțiuni, al căror rol se reduce la încasarea dividendelor. Mai mult, acest sector ar dezminți vechea dogmă a liberei concurențe, conform căreia principalul stimulent al creșterii economice ar fi speranța de cîștig și teama de pierderi. Analiza lui Galbraith este discutabilă, iar concluziile sale în spiritul „teoriei convergenței"[11] sînt inacceptabile din punct de vedere marxist. Faptele pe care se sprijină Galbraith sînt însă semnificative și generează întrebarea dacă proprietatea capitalistă mai are vreun sens din moment ce și-a pierdut orice importanță pentru asigurarea conducerii producției și pentru stimularea ei. Diminuarea eficienței funcțiilor proprietății capitaliste asupra progresului economic evidențiază caracterul tot mai parazitar al acestei forme de proprietate.

Contradicțiile profunde ale progresului capitalist constituie unul din principalele argumente care alimentează scepticismul la adresa ideii de progres pe care-l manifestă uneori Claude Lévi-Strauss: „Această mare civilizație occidentală, creatoarea unor minuni de care ne bucurăm, n-a reușit însă să le producă fără un efort contrar. Ca și opera ei cea mai faimoasă, pila în care se elaborează arhitecturi de o complexitate necunoscută, ordinea și armonia Occidentului impun eliminarea unei mase prodigioase de subproduse malefice care infectează astăzi pămîntul"[12].

Caracterul unilateral, antagonist al progresului este, în ultimă instanță, determinat de proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Revoluția socialistă, înlăturînd această proprietate, inaugurează un nou tip de progres, care se afirmă din ce în ce mai mult în condițiile epocii contemporane.

[11] J.K. Galbraith, *Le nouvel état industriel*, Paris, Gallimard, 1968, p. 93.

[12] Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 26.

Socialismul ca nou tip de progres este caracterizat printr-o serie de trăsături proprii, distinctive. Principala dintre ele constă în aceea că progresul în condițiile socialismului *se realizează în folosul marii mase a oamenilor muncii*. Prin înlăturarea proprietății private asupra mijloacelor de producție și a exploatării a fost înlăturat acel „viciu fundamental" despre care vorbea Marx și care făcea ca roadele progresului uman să nu fie culese în primul rînd de cei care au contribuit direct la realizarea lui. O dată cu dezvoltarea de ansamblu a societății se deschid largi posibilități pentru desfășurarea tuturor capacităților de creație umană. Așa cum arăta Lenin, o dată cu socialismul „începe în toate domeniile vieții sociale și personale un progres rapid, adevărat, cu caracter real de masă, cu participarea *majorității* populației și, apoi, a întregii populații"[13].

Istoria contemporană demonstrează prin argumente mereu noi că direcția cea mai caracteristică a progresului în prezent este dezvoltarea socialismului, sporirea forței de atracție a ideilor acestuia, concretizarea lor într-o puternică realitate socială care exercită o influență tot mai profundă asupra destinelor omenirii.

Socialismul se manifestă ca o treaptă nouă a progresului istoric, în primul rînd în domeniul vieții materiale a societății. Relațiile economice socialiste, proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție se dovedesc a avea, în condițiile unei juste politici economice, posibilități vaste de stimulare a forțelor de producție. Astfel, una din cerințele caracteristice ale economiei contemporane este concentrarea de forțe și mijloace spre anumite obiective fundamentale. De aceea, ideea de plan, de organizare rațională și unitară a economiei naționale își face tot mai mult loc în diverse state și orînduiri sociale. Însă numai proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producție poate înlătura pe ansamblul societății caracterul spontan al dezvoltării economice, care se conservă în condițiile proprietății private, cu toate corecturile pe care le aduc în această privință eforturile de reglare statală a proceselor economice. Așa cum a dovedit experiența istorică, proprietatea socialistă constituie un cadru social-economic favorabil pentru industrializarea rapidă a țărilor rămase în urmă datorită anumitor împrejurări istorice, pentru promovarea științei și tehnicii avansate, pentru asigurarea progresului în toate domeniile vieții sociale.

[13] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 33, București, Editura politică, 1964, p. 99.

Departe de a-și fi dat încă în întregime măsura potențelor sale economice și sociale, socialismul a demonstrat calitățile sale printr-o serie de înfăptuiri care exprimă realizarea unor aspirații seculare ale popoarelor. Deși a triumfat în țări în majoritatea lor rămase în urmă, *socialismul a accelerat dezvoltarea forțelor de producție* din aceste țări, creînd baza tehnică-materială a unor progrese din ce în ce mai mari. Ritmul mediu de dezvoltare economică a țărilor socialiste a depășit în perioada postbelică de peste două ori ritmul de dezvoltare a lumii capitaliste. Ca urmare a acestui ritm, industria țărilor socialiste și-a sporit ponderea în ansamblul economiei mondiale de la 20% în 1950 la circa 38% în 1966. Dacă țărilor capitaliste dezvoltate le-au trebuit 100-150 de ani pentru înfăptuirea industrializării, țările socialiste realizează acest proces doar în cîteva decenii.

În România, într-o perioadă istorică relativ scurtă, potențialul industrial al țării a devenit de zece ori mai mare față de cel mai productiv an antebelic. S-a schimbat radical structura economică, încît dintr-o țară precumpănitor agrară România a devenit o țară în care industria a căpătat rolul conducător, contribuind în 1967 cu circa 52% la crearea venitului național, față de numai 30,8% în 1938. Creșterea în ritm susținut a industriei a permis dezvoltarea rapidă a produsului social și venitului național, situînd România printre țările cu cea mai dinamică economie din lume.

Ridicarea pe o treaptă superioară a procesului de desăvîrșire a construcției socialiste în țara noastră

înseamnă, implicit, trecerea la o etapă nouă, calitativ superioară a activității economice. Aceasta reclamă perfecționarea activității de planificare și conducere, a organizării muncii, a aplicării principiului socialist de repartiție, astfel încît relațiile economice să stimuleze într-o măsură mai mare dezvoltarea forțelor de producție atît sub aspect cantitativ, cît mai ales sub aspect calitativ. În acest sens au fost luate măsurile pentru diversificarea și ridicarea nivelului tehnic al producției industriale, creșterea eficienței economice, lichidarea rebuturilor, organizarea științifică a producției și folosirea rațională a timpului de muncă.

Fiecare orînduire socială a avut nevoie de o anumită perioadă pentru a-și dovedi superioritatea față de cea anterioară, acest lucru fiind cu atît mai valabil pentru țările care au pornit de la un nivel de dezvoltare scăzut în raport cu țările cele mai avansate. Procesul de accelerare a mișcării istorice face însă ca perioada respectivă să fie din ce în ce mai scurtă pe măsura înaintării pe scara istorică. Analiza social-economică făcută la Congresul al IX-lea al P.C.R., la plenarele care au urmat Congresului și la Conferința Națională din decembrie 1967 pune în evidență faptul că socialismul în țara noastră a atins un asemenea grad de maturizare, conține asemenea rezerve, încît poate să-și pună problema superiorității pe plan economic comparativ nu numai față de România antebelică sau față de țări capitaliste mai puțin dezvoltate, dar și față de țările avansate. O asemenea sarcină nu este de loc ușoară, avînd în vedere punctul de plecare și decalajul important care ne separă de țările puternic dezvoltate în ceea ce privește anumiți indici economici. Ea este însă, în perspectivă, pe deplin realizabilă, pe baza folosirii cu pricepere a avantajelor orînduirii socialiste.

O sarcină din cele mai importante a modernizării și perfecționării economiei noastre este creșterea productivității muncii sociale. Progresul pe care-l reprezintă noua orînduire socială pe plan economic își găsește expresia sintetică cea mai pregnantă în nivelul acestui indice. De aceea politica economică a partidului nostru urmărește consecvent apropierea din acest punct de vedere de nivelul țărilor economicește dezvoltate.

Un rol important îl au, de aceea, măsurile adoptate de Conferința Națională a P.C.R. din decembrie 1967, care materializează Directivele Congresului al IX-lea privitoare la perfecționarea continuă a activității economice și sociale din patria noastră.

Documentele Conferinței evidențiază ideea după care unul din cele mai importante avantaje ale orînduirii socialiste, un izvor și totodată o caracteristică esențială a progresului socialist îl constituie *dirijarea conștientă a proceselor economice și sociale pe baza cunoașterii din ce în ce mai profunde a cerințelor legilor obiective.* Socialismul se situează pe o treaptă mai înaltă a progresului social prin aceea că cerințele legilor obiective nu se mai manifestă în mod precumpănitor spontan, ci devin din ce în ce mai mult țeluri deliberate ale activității omenești, însușite în mod conștient de societate.

Trecerea de sub „domnia necesității" în cea a „libertății" nu are loc în mod automat o dată cu instaurarea proprietății socialiste asupra mijloacelor de producție. Ea constituie conținutul unui proces complex care presupune abordarea unor probleme deosebit de dificile. Una dintre ele o constituie cea a raportului dintre plan și piață. Partidul Comunist Român a dat o rezolvare originală, profund dialectică acestei probleme, subliniind, pe de o parte, necesitatea înlăturării centralismului excesiv, a unor forme birocratice care stingheresc dezvoltarea inițiativei creatoare în unitățile de producție, iar pe de altă parte, respingînd teoriile după care economia socialistă ar trebui să se autoregleze spontan pe baza fluctuațiilor pieței libere. În condițiile socialismului, piața, al cărei rol nu trebuie subapreciat, are ea însăși un caracter planificat. Ea verifică modul de îndeplinire a planului și furnizează informațiile necesare pentru planificarea viitoare. Totodată ea asigură îmbinarea organică a planificării

centrale cu activitatea de stabilire a sarcinilor proprii de către unități ca producătoare autonome de mărfuri[14].

Caracterul conștient al dezvoltării — trăsătură specifică și esențială a progresului în condițiile socialismului — nu apare astfel alterat, ci, dimpotrivă, amplificat, intensificat. El se exprimă în primul rînd prin formularea în mod științific de către partid și guvern a scopurilor și direcțiilor fundamentale de activitate în fiecare etapă dată și totodată prin activitatea conștientă a instituțiilor și organizațiilor la diverse nivele pentru sesizarea cerințelor obiective și adoptarea măsurilor corespunzătoare în cadrul general al directivelor centrale. Problema deciziei fundamentate în deplină cunoștință de cauză, problemă centrală a activității economice și sociale, nu se pune astfel numai la nivelul organelor centrale, ci și la alte nivele, inferioare.

Caracterul planic, organizat al dezvoltării sociale, limitarea sferei de acțiune a spontaneității creează *posibilitatea orientării ascendente, multilaterale a tuturor domeniilor vieții sociale.* Victoria socialismului elimină izvoarele profunde care făceau ca progresul social să aibă în condițiile orînduirilor bazate pe proprietatea privată un caracter unilateral, antagonist.

Multilateralitatea, ca o trăsătură specifică a progresului în socialism, se manifestă pe plan economic în *asigurarea proporționalității dintre diferitele sectoare și ramuri economice, dintre diferitele regiuni ale țării.* Socialismul a creat condiții pentru înlăturarea discrepanțelor, inegalităților profunde caracteristice progresului în capitalism. În etapa actuală de dezvoltare a țării noastre, partidul urmărește ridicarea pe un plan mai înalt a acestei trăsături a progresului pe tărîm economic. În vederea realizării unui astfel de obiectiv este continuată politica de industrializare socialistă, creșterea cantitativă și calitativă a industriei într-un ritm mai accelerat decît celelalte ramuri ale economiei fiind o premisă fundamentală pentru progresul tuturor

[14] Vezi I. Rachmuth, *Planul de stat, piața și pîrghiile valorice*, în *Lupta de clasă* nr. 1/1968, p. 24—30.

domeniilor vieții sociale. Această politică a Partidului Comunist Român concretizează „*concepția materialistă care arată că factorul hotărîtor al progresului social, al înfloririi economiei naționale și ridicării nivelului de trai al populației îl constituie dezvoltarea susținută a forțelor de producție*“[15].

Caracteristic pentru etapa actuală este, o dată cu creșterea în ritm susținut a industriei grele, o dezvoltare mai rapidă decît în trecut a producției bunurilor de larg consum, precum și acordarea unei atenții sporite agriculturii, astfel ca ea să contribuie într-o măsură mai mare la progresul multilateral al societății. O asemenea dezvoltare, mai echilibrată, va permite satisfacerea nevoilor crescînde ale populației în domeniul bunurilor de consum, ridicarea continuă a nivelului de trai al oamenilor muncii. Un alt aspect important în acest sens privește politica de repartizare rațională a forțelor de producție în scopul valorificării la nivel superior a resurselor materiale, folosirii judicioase a forței de muncă și lichidării rămînerii în urmă a unor regiuni, consecință a dezvoltării disproporționate din trecut. O condiție pentru realizarea acestei politici pe o treaptă înaltă o constituie perfecționarea organizării administrative a teritoriului hotărîtă la Conferința Națională a P.C.R. din 1967. Măsurile privind sistematizarea satelor, înflorirea vieții lor economice și sociale se situează în același cadru de preocupări, asigurînd valorificarea mai intensă a resurselor materiale și umane din mediul rural, în care locuiește circa 60% din populația țării.

Socialismul și comunismul nu trebuie să-și manifeste superioritatea numai pe tărîm economic. Forțe de producție oricît de dezvoltate și chiar relații de producție de tip socialist nu generează mecanic noua orînduire. Tipul deosebit de progres pe care-l reprezintă socialismul se caracterizează printr-o dezvoltare multilaterală pe tărîm economic, social, politic, ideologic, cultural. Dezvoltarea economică, avîntul forțelor de

[15] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 2, București, Editura politică, 1968, p. 510.

producţie şi perfecţionarea relaţiilor de producţie îşi găsesc astfel expresia pe plan social în *procesul continuu de omogenizare a societăţii.*

O dată cu destrămarea comunei primitive şi dezvoltarea societăţii pe baza proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, progresul pe planul organizării şi structurii sociale s-a realizat în principal în legătură cu contribuţia diferitelor structuri sociale la progresul economic şi deci la progresul general al societăţii. Despre un progres în sine în acest domeniu se poate vorbi doar, aşa cum s-a mai arătat, în măsura în care aceste structuri succesive au devenit relativ mai „umanizate", au permis o dezvoltare mai largă a personalităţii şi îndeosebi în măsura în care au permis realizarea unor comunităţi sociale din ce în ce mai închegate. Acest progres a fost însă grevat de existenţa antagonismelor de clasă şi a exploatării, care şi-au pus adînc pecetea asupra întregii vieţi sociale.

Procesul de organizare a economiei socialiste unitare, care coincide în mod necesar cu cel al înlăturării nedreptăţii sociale de clasă, creează premise progresului neîntrerupt al organizării sociale, realizării unităţii societăţii pe planuri din ce în ce mai variate. În etapa actuală de dezvoltare a României, acest proces se concretizează în ridicarea pe o treaptă superioară a alianţei muncitorilor şi ţăranilor, în apropierea progresivă a condiţiilor de muncă şi de viaţă de la oraşe şi sate, a muncii fizice de munca intelectuală, în unitatea crescîndă a oamenilor muncii indiferent de naţionalitate.

O expresie pregnantă a progresului social în etapa actuală de dezvoltare a ţării noastre este *procesul de înflorire a naţiunii.* Formă de comunitate umană necesară şi obligatorie în evoluţia tuturor popoarelor, naţiunea a exercitat de la începuturile formării ei o influenţă pozitivă asupra progresului social. Desfiinţarea exploatării, a antagonismelor de clasă, în condiţiile socialismului, în ţara noastră a determinat ridicarea pe un plan mai înalt a unităţii naţiunii, deschizînd o epocă de redeşteptare naţională. Progresul general pe care-l reprezintă socialismul deschide o etapă nouă, calitativ superioară în evoluţia naţiunii, asigură afirmarea puternică a vieţii naţionale a poporului. Totodată, progresul naţiunii constituie în etapa actuală o condiţie a progresului social general. Dezvoltarea actuală a României, confirmînd adevărurile generale ale socialismului ştiinţific, ilustrează astfel marea însemnătate a studierii împrejurărilor concrete, a tradiţiilor, a particularităţilor istorice şi naţionale. Marile posibilităţi de progres pe care le conţine socialismul pot fi valorificate la maximum numai în forme adecvate specificului fiecărei naţiuni în parte.

Corolar al progresului în domeniul structurii sociale este progresul în domeniul *organizării politice a societăţii.*

Natura fundamental nouă a organizării politice socialiste, desfiinţarea claselor exploatatoare şi a condiţiilor care permiteau acestora să transforme statul într-un instrument al intereselor lor egoiste, lărgirea continuă a bazei sociale a puterii creează premisele unui progres politic substanţial. Trăsătura specifică a acestui progres în etapa actuală de dezvoltare a ţării noastre rezidă în faptul că *întărirea statului socialist* — cerinţă care decurge în mod legic din complexitatea crescîndă a sarcinilor de edificare a noii societăţi — *nu limitează posibilităţile de afirmare ale indivizilor, ci, dimpotrivă, asigură dezvoltarea lor liberă.* De aceea, în această etapă procesul de consolidare a statului se îmbină organic cu cerinţa obiectivă a lărgirii democraţiei socialiste. Din numeroasele aspecte caracteristice ale acestui proces se impune atenţiei ansamblul de măsuri destinate să asigure în fapt, într-un mod tot mai eficient, participarea cît mai largă a maselor la activitatea publică. Pe lîngă perfecţionarea cadrului juridic necesar atingerii acestui obiectiv, el implică o activitate multiplă de perfecţionare a pregătirii profesionale, de promovare a idealurilor etice socialiste, de ridicare a nivelului cultural, de organizare a timpului liber, care să asigure o contribuţie competentă a fiecărui cetăţean la rezolvarea unor probleme obşteşti de la cele de interes local pînă la cele de interes naţional.

O direcţie importantă de activizare politică a maselor o constituie controlul aplicării legilor, al funcţio-

nării diferitelor instituţii economice şi de stat. Rezolvarea acestei probleme s-a dovedit a fi deosebit de dificilă în mecanismul democraţiei burgheze. Revelatorie în acest sens este acţiunea dusă actualmente în Anglia, Olanda, R.F.G. şi în alte ţări pentru corectarea acestui mecanism prin introducerea instituţiei „ombudsman"-ului, instituţie de origine scandinavă, care ar constitui un nou mijloc de control asupra activităţii de stat sau, după expresia unor partizani ai acestuia, o nouă putere de stat, care ar completa cele trei puteri clasice evidenţiate de Montesquieu. „Ombudsman"-ul este ales de parlament şi acţionează, în concepţia respectivă, ca reprezentant al cetăţenilor, avînd dreptul să controleze orice acte de stat în toate domeniile şi să sesizeze justiţia de orice încălcare a legilor. Concepţia „ombudsman"-ului recunoaşte tacit antagonismul dintre stat şi individ, dintre stat şi societate, faptul că controlul asupra activităţii de stat n-ar putea veni decît din afara acestuia. Organizarea politică socialistă poate realiza însă, în virtutea naturii ei, un control mai eficient din însuşi interiorul acesteia. În afara organismelor speciale menite să ducă la dezvoltarea democraţiei socialiste, activitatea intensă desfăşurată de presă, radio, televiziune tind să transforme pe fiecare cetăţean într-un veritabil controlor nu numai al activităţii din sectorul în care activează, dar şi din sectoarele cu care vine în contact. Măsurile luate pentru rezolvarea cît mai operativă a sesizărilor, lupta împotriva celor care încearcă să gîtuie critica stimulează iniţiativa social-politică a maselor şi constituie, totodată, o ilustrare elocventă a superiorităţii democraţiei socialiste. O însemnătate deosebită în realizarea acestor măsuri o are controlul de partid, creşterea rolului P.C.R. ca forţă conducătoare a societăţii.

Anumite împrejurări au făcut ca socialismul să nu poată da mult timp întreaga măsură a posibilităţilor sale de a dezvolta democraţia. Mai mult, deformările principiilor democratice care au avut loc în diverse ţări socialiste, abuzurile şi încălcarea legalităţii au dat argumente adversarilor socialismului care proclamă

ideea unei incompatibilităţi de principiu între socialism şi democraţie.

Fenomenele negative menţionate mai sus nu decurg însă din esenţa profundă a orînduirii socialiste. Erorile grave, temerile, rezervele, presiunea inerţiei şi a unor tradiţii potrivnice, cu toate consecinţele lor adesea funeste nu pot anula acest fapt fundamental: că numai o orînduire socială lipsită de exploatare, de antagonisme de clasă poate asigura o democraţie reală, multilaterală, de tip superior şi invers că numai democraţia poate asigura funcţionarea normală, eficientă a sistemului socialist. De aceea, progresul socialismului este organic legat de progresul democraţiei.

Socialismul creează condiţii de progres şi *pe tărîm cultural*. Ideea de progres în cultură este contestată de numeroşi autori, care consideră cultura ca fiind alcătuită din creaţii originale, unice, absolut diverse şi deci nesusceptibile de comparaţie. Asemenea păreri pornesc, de obicei, de la o concepţie care reduce cultura la capodoperele artistice sau la monumentele de gîndire filozofică. Cultura include însă, pe baza unui ansamblu de valori ştiinţifice, artistice, filozofice, etice etc., condiţionate social, şi sistemul de relaţii, instituţii şi mijloace care servesc elaborării acestor valori şi difuzării lor. Dintr-o asemenea înţelegere largă a culturii decurg şi criterii specifice de progres: natura ideologiei care stă în centrul culturii respective; gradul de umanism al acesteia; gradul de răspîndire a cunoştinţelor, natura şi eficienţa sistemului de învăţămînt etc. În lumina unor asemenea criterii, socialismul creează largi posibilităţi de progres cultural, acesta din urmă constituind, totodată, o condiţie a progresului general. Legătura indiscutabilă dintre socialism şi cultură decurge în primul rînd din caracterul conştient pe care-l capătă dezvoltarea istorică în condiţiile noii orînduiri, care presupune o conştiinţă înaintată la fiecare om al muncii, cunoaşterea legilor de dezvoltare a societăţii, competenţă crescîndă, larg orizont cultural. Ea decurge, de asemenea, din înaltul nivel tehnic pe care-l presupune societatea socialistă. Astfel, caracteristice pentru progresul cultural în etapa actuală în care se află ţara noas-

tră sînt ansamblul de măsuri menite să asigure larga dezvoltare a științei, pătrunderea ei în toate compartimentele economiei și vieții sociale, precum și modernizarea sistemului de învățămînt în conformitate cu revoluția care are loc în știință și tehnică, cu sarcinile sporite care se pun pe tărîm economic și cultural.

Multilateralitatea dezvoltării în condițiile socialismului, legătura organică dintre diferitele direcții ascendente ale vieții sociale, posibilitatea evitării acelei dialectici „tragice" care condiționează realitatea progresului de aceea a regresului conferă progresului în socialism o trăsătură dominantă: *caracterul umanist*. Socialismul se caracterizează prin perspectivele vaste pe care le-a deschis dezvoltării multilaterale a omului, a personalității umane. Revoluția socialistă creează premisele pentru victoria „*umanismului real*"[16] despre care vorbeau Marx și Engels.

Caracterul umanist al orînduirii socialiste își găsește o expresie pregnantă în sistemul ei de valori morale. Asemenea virtuți ca spiritul de dreptate și echitate, cinstea, demnitatea, altruismul, încrederea în forța de autoperfecționare a omului, în capacitatea sa de a-și făuri un viitor mai bun, virtuți care sînt produsul întregii dezvoltări a umanității, își pot găsi expresia liberă, larg desfășurată în noile condiții social-economice. De aceea, în etapa actuală problemele de educație, afirmarea înaltelor idealuri etice socialiste și combaterea tendințelor care se opun acestor idealuri capătă o însemnătate crescîndă, devin o dimensiune esențială a progresului.

Dialectica progresului în condițiile socialismului

Caracterizarea noului tip de progres pe care-l constituie socialismul trebuie să țină seama de *cîteva cerințe esențiale*, care se evidențiază mereu mai mult pe măsura dezvoltării noii orînduiri. O astfel de cerință este luarea

[16] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 147.

în considerare a procesualității diverselor trăsături ale progresului socialist (continuitate, ritm înalt, multilateralitate, caracter conștient, umanism). Aceste trăsături nu sînt date o dată pentru totdeauna; ele se dezvăluie, se consolidează, capătă aspecte calitativ noi o dată cu însăși orînduirea. Putem, așadar, vorbi, într-un anume sens, despre un „progres" al progresului, al diverselor trăsături care-l caracterizează. Astfel, bunăoară, multilateralitatea, coerența dezvoltării diferitelor compartimente ale vieții sociale capătă trăsături noi o dată cu diversele trepte ale procesului de construcție și desăvîrșire a construcției socialismului. În viața socială, ca și în întreaga realitate de altfel, nu se poate vorbi despre coerență, armonie, echilibru într-un sens static. Ele pot fi înțelese numai ca tendințe în cadrul dinamicii sociale, care nu exclude contradicții și inegalități temporare. De asemenea, umanismul orînduirii socialiste se poate desfășura în toată plenitudinea sa pe măsura lichidării antagonismelor de clasă, a omogenizării treptate a societății.

O altă cerință principală a caracterizării progresului socialist este luarea în considerare a faptului că el se desfășoară în condițiile luptei dintre vechi și nou, că el este rezultatul acestei lupte. Înlăturarea claselor exploatatoare din viața socială imprimă trăsături noi luptei dintre vechi și nou, dar nu o înlătură. Dimpotrivă, ritmul dezvoltării orînduirii socialiste face ca o serie de forme de organizare, de metode să se învechească repede, să devină necorespunzătoare noilor situații. Sesizarea acestor transformări, luarea de măsuri la timp pentru perfecționarea organizării vieții economice și sociale, a formelor de conducere și administrare sînt condiții de prim ordin ale progresului social. De asemenea, dezvoltarea societății socialiste impune o activitate susținută în vederea înlăturării rămășițelor burgheze din conștiința oamenilor, a vechilor moravuri, a influențelor ideologiei imperialiste.

Progresul în socialism nu se desfășoară lin, fără contradicții. De altfel, însăși noțiunea de progres își pierde sensul în afara existenței unor contradicții. Caracterul nou, precumpănitor neantagonist al acestor con-

tradicţii creează posibilitatea sesizării lor sistematice, a rezolvării lor la timp. Orice carenţă în această privinţă poate frîna progresul social, poate determina frămîntări şi convulsii în viaţa societăţii. De aceea cunoaşterea şi dezvăluirea lipsurilor, studiul realităţii sub toate aspectele ei, atît pozitive cît şi negative, constituie o premisă din ce în ce mai importantă a dezvoltării ascendente a societăţii.

Marea însemnătate a dezvăluirii şi rezolvării la timp a contradicţiilor pentru progresul social scoate în evidenţă, totodată, creşterea rolului factorului subiectiv, noile aspecte ale dialecticii factorilor obiectivi şi subiectivi. Socialismul nu se dezvoltă automat, o dată cu premisele sale materiale. Dimpotrivă, modalitatea specifică de acţiune a legilor obiective în socialism, faptul că ea presupune cunoaşterea cerinţelor în continuă schimbare a acestor legi, activitatea în deplină cunoştinţă de cauză a oamenilor, determină creşterea considerabilă a rolului factorului subiectiv. Cu cît sfera de manifestare a spontaneităţii devine mai restrînsă, cu cît creşte posibilitatea corespondenţei dintre scopurile pe care şi le propun oamenii şi rezultatele acţiunilor lor, cu atît creşte responsabilitatea lor pentru fixarea acestor scopuri şi mijloacele pentru atingerea lor, cu atît creşte însemnătatea conducerii pricepute a proceselor sociale.

Marile posibilităţi de progres pe care le conţine orînduirea socialistă, ce îşi au temeiul în proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, nu pot, de aceea, să devină realitate decît prin acţiunea factorului subiectiv, prin activitatea politică şi organizatorică a partidului clasei muncitoare, prin lupta împotriva a tot ceea ce este perimat, anchilozat în societate. În acest scop este necesară, în primul rînd, o politică ştiinţifică, bazată pe studiul cerinţelor legilor obiective ale vieţii sociale, al condiţiilor concrete, multiple şi diverse, în care acţionează aceste legi, al contradicţiilor care apar în procesul construcţiei socialiste, în al doilea rînd o activitate organizată de concentrare a forţelor necesare realizării acestei politici.

Carenţa factorilor subiectivi poate determina lipsuri grave în mecanismul funcţionării societăţii socialiste, disproporţii, încetinirea sau chiar stagnarea dezvoltării, convulsii ale organismului social. Prin natura sa, sistemul socialist poate evita asemenea situaţii care nu sînt cîtuşi de puţin fatale. Excluderea lor nu se realizează însă automat, ci printr-o politică principială şi totodată elastică, prin activitate organizată şi conştientă. „Proprietatea socialistă asupra mijloacelor de producţie, ansamblul relaţiilor socialiste — arăta tovarăşul Nicolae Ceauşescu — creează premisa progresului economic, social şi cultural neîntrerupt. Dar posibilitatea, oricît de importantă ar fi, nu se transformă de la sine în realitate. Superioritatea orînduirii socialiste nu se realizează automat. Pentru aceasta este necesară o linie politică justă, o vastă activitate organizatorică şi politică, mobilizarea forţelor întregii societăţi, conducerea şi îndrumarea competentă a tuturor domeniilor vieţii sociale“[17].

[17] Nicolae Ceauşescu, *op. cit.*, p. 259—260.

§ 6. PROGRESUL SOCIAL ŞI PROBLEMA „GENERALULUI UMAN"

Realizarea omului în procesul dezvoltării sociale

Progresul societăţii ne-a apărut pînă acum ca progres al forţelor şi relaţiilor de producţie, al relaţiilor social-politice, al suprastructurilor, al ştiinţei şi culturii. Toate acestea nu sînt însă decît aspecte, concretizări şi rezultate ale activităţii omului. Ideea de progres duce, de aceea, în mod inevitabil la problema omului, a destinelor sale. Oare progresul societăţii înseamnă şi progresul omului? Care sînt coordonatele la care putem raporta acest progres?

În primele sale lucrări, Marx a încercat să dea răspuns acestor probleme prin cunoscuta teorie a alienării. Pornind de la ideea hegeliană după care spiritul înstrăinat se ridică în procesul dezvoltării progresive la conştiinţa de sine, Marx se separă de genialul dialectician idealist, la care înlăturarea înstrăinării nu are loc decît în sfera spiritului. El evidenţiază caracterul antagonist al progresului în condiţiile orînduirilor bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, arătînd că pe măsură ce omul devine stăpîn al naturii, forţele sociale pe care le creează se întorc împotriva lui ca forţe ostile, afirmarea omului găsindu-şi corolarul într-un proces invers de „dezumanizare". Acest proces atinge apogeul în capitalism, care făureşte proletariatul, clasă reprezentînd „în oropsire *revolta* împotriva acestei oropsiri, revoltă spre care ea este necesarmente împinsă de contradicţia dintre *natura* ei omenească şi condiţiile ei de viaţă, care sînt o negare făţişă, categorică şi atotcuprinzătoare a acestei naturi"[1]. Înlăturarea acestei alienări reprezintă un moment crucial al progresului, victoria „umanismului real", crearea condiţiilor pentru realizarea omului.

Teoria marxistă a alienării pune un număr de probleme foarte serioase care se impun dezbaterii. Ideea înstrăinării omului şi a înlăturării acesteia presupune, la prima vedere, existenţa unei „esenţe" umane, a unui „general uman" care a fost denaturat în anumite împrejurări. În ce constă un asemenea „general uman", în ce măsură istorismul fundamental al doctrinei marxiste, concepţia marxistă despre progres sînt compatibile cu existenţa unor permanenţe umane — iată întrebări legitime pe care le ridică ideea dezalienării şi realizării omului. Aceste probleme sînt indisolubil legate de însăşi definirea complexă a omului şi respectiv a unei orînduiri sociale superioare.

În istoria gîndirii filozofice şi sociale putem desprinde, cu simplificările inerente oricăror clasificări într-un complex bogat de curente şi idei, două poziţii opuse în ceea ce priveşte generalul uman — poziţii care oglindesc fiecare, în ultimă instanţă, o unilateralitate metafizică în tratarea acestei probleme.

Prima din aceste poziţii presupune existenţa unei „esenţe umane" veşnice, a unor trăsături imuabile, permanente ale caracterului uman, care ar explica comportarea oamenilor în toate epocile istorice şi deci întreaga evoluţie a societăţii. Diferenţierile în cadrul acestei poziţii sînt numeroase şi nu fără importanţă. Ea include astfel teoria platoniciană a virtuţilor şi teoria mistică-religioasă, care reprezintă omul ca o reunire a sufletului — nemuritor, de esenţă divină — şi a trupului, perisabil. Reprezentînd un progres incontestabil faţă de concepţiile care explicau omul prin esenţa sa religioasă, concepţiile materialiştilor francezi nu au făcut decît să o reducă pe aceasta la o abstractă „esenţă umană" proprie individului izolat, ca-

[1] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 39.

racterizat în primul rînd ca ființă biologică. Helvétius, de pildă, considera că oamenii au fost în toate timpurile aceiași în esența lor, că au avut aceleași nevoi principale, aceleași trăsături caracteristice, ca egoismul și individualismul, pe care el le deducea din natura lor sensibilă.

Concluziile referitoare la progres care decurg dintr-o asemenea înțelegere a „esenței" umane sînt și ele diferite. Materialiștii francezi, de pildă, nu considerau că ea este incompatibilă cu existența progresului, care ar consta, în primul rînd, în înlăturarea barierelor ce împiedicau realizarea naturii permanente umane. Engels arăta chiar că materialiștii francezi împărtășeau aproape fanatic „convingerea că omenirea, cel puțin în momentul de față, merge, în general, înainte"[2]. Nu este lipsit de interes să reținem însă, totodată, rezerva lui Engels că această idee de progres este limitată doar la o anumită perioadă. În cea mai strictă logică, admiterea unei esențe umane veșnice exclude dezvoltarea istorică progresivă a omului, a societății umane. Ea presupune o înțelegere statică a omului, ca avînd o perfecțiune armonioasă și limitată, caracterizată prin permanențe ce nu pot fi depășite. O astfel de concluzie a fost trasă, de pildă, de către Marc-Aureliu: „Cine a văzut prezentul acela a văzut tot ce a trecut de-a lungul veșniciei și tot ce va fi de-a lungul timpului nemărginit. Deoarece totul e omogen și identic". Trecînd peste secole, găsim un ecou al aceleiași idei în viziunea sumbră a dramaturgului Eugen Ionescu, care opune progresului social existența unei eterne „condiții umane": „Nici o societate n-a putut să abolească tristețea umană, nici un sistem politic nu poate să ne elibereze de durerea de a trăi, de frica de a muri, de setea noastră de absolut. Condiția umană guvernează condiția socială și nu invers"[3].

În același spirit, sociologi influențați de ideile clericale consideră și în zilele noastre, în numele unei veș-

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 349.
[3] *Gazeta literară* nr. 14/1964.

nice „naturi umane", că invidia, gelozia, vanitatea, setea de putere sînt slăbiciuni care nu pot fi schimbate de nici un fel de „utopie" socială sau economică.

Ideea unei „esențe umane" absolute, a unei condiții umane veșnice este, prin urmare, incompatibilă cu istorismul. În opoziție cu ea se află concepția relativistă, care neagă existența unui „genera uman", afirmînd — după expresia lui Camus — plasticitatea absolută a naturii umane.

Această a doua poziție, care are, de asemenea, o îndelungată istorie, și-a găsit o expresie mai pregnantă în unele idei ale existențialismului. Ilustru reprezentant al acestui curent, J. P. Sartre, care manifestă un interes deosebit pentru ideile marxiste, a făcut, sub anumite aspecte, o critică ascuțită a societății capitaliste, a dogmelor moralei burgheze, care dezumanizează omul, tind să-i răpească capacitatea de autocreație și dezvoltare perpetuă. Sartre se proclamă umanist, respingînd definirea omului prin „esențe" eterne, exterioare, străine vieții reale a acestuia. Combătînd absolutizarea valorilor, existențialismul absolutizează însă momentul relativității. Chiar teza centrală a acestei filozofii, după care existența precede esența, duce la o asemenea concluzie. Conștiința umană n-ar avea o esență care s-o preceadă și s-o definească; ea este mereu alta, ea devine ceva și în același timp își secretă propriul ei neant. După existențialiști, de pildă, libertatea omului presupune că acesta este „o ființă fără esență". Ei opun subiectivitatea proprie ființei umane și care ar consta într-o schimbare perpetuă, într-o continuă tensiune, în situația de a fi mereu obligat să alegi („pentru sine"), tendinței omului de a-și fixa anumite puncte de sprijin, anumite repere în cadrul mișcării continue, ceea ce ar echivala, după existențialiști, cu transformarea omului în contrariul său, în lucru („în sine"). În romanul lui Sartre *Drumurile libertății* apar astfel de personaje, care se refugiază în trecutul lor sau care se înregimentează într-o organizație devenind un element al acesteia. Aceste personaje ar exprima, după Sartre, fuga de continua responsabilitate, de fluiditatea absolută a libertății, de spaima care ar fi proprie condiției umane.

Conform concepţiei majorităţii filozofilor existenţialişti, prin urmare, „omul vine pe lume fără a găsi nici o valoare gata făcută. Pentru a trăi, el va trebui, de aceea, să se construiască pe sine însuşi în fiecare moment, acţionînd, alegîndu-se..."[4] Schimbarea continuă a omului este interpretată ca o absenţă a oricărei permanenţe umane. Este transpusă pe alt plan vechea concepţie a lui Cratylos (sec. IV î.e.n.), care opunea esenţelor absolute scurgerea continuă a realităţii, absenţa oricărui element de constanţă, de stabilitate.

Relativismul extrem în înţelegerea omului este tot atît de opus ideii progresului ca şi admiterea unei esenţe umane absolute. Nu poate fi vorba de progres acolo unde nu există nici un fel de jaloane, nici un fel de puncte de orientare, acolo unde stăpîneşte absurdul.

Existenţa concepută doar ca o continuă opţiune este refractară — aşa cum arată Jaspers — oricărei legi generale, oricărei generalităţi, oricărui imperativ. Jaspers admite un anumit progres în ştiinţă, tehnică, dar nu în ceea ce constituie pentru el esenţialul, în substanţa omenească. „Fiinţa umană însăşi, ethosul omului, bunăstarea şi înţelepciunea lui nu fac nici un progres"[5] — scrie el. Nu poate fi, de asemenea, vorba de încredere fundamentată ştiinţific în om, în viitorul omenirii. Aşa cum remarca un gînditor francez, chiar atunci cînd existenţialiştii îşi afirmă optimismul, acesta nu este decît un „optimism al vertijului".

Relativismul se îmbină cu individualismul. În acest spirit, George Gusdorf se ridică împotriva „tentaţiei... de a renunţa la această libertate dificilă şi omenească, de a o înstrăina o dată pentru totdeauna, acceptînd norma unei metafizici, credo-ul unei religii, disciplina unui partid"[6]. Protestînd împotriva moralei tradiţionale, Gusdorf ajunge la concluzia că „drumul vieţii rămîne un drum singuratic, pe care fiecare trebuie să-l parcurgă pe socoteala lui proprie", că „o morală eternă

[4] R. Campbell, *L'existentialisme*, Paris, Foucher, p. 52.
[5] Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München, Piper, 1952, p. 310.
[6] G. Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, A. Colin, p. 42.

n-ar fi de mare ajutor omului, care este totdeauna un om al prezentului"[7].

Dilema care opunea în mod exclusiv caracterul relativ al valorilor ideii unor esenţe umane absolute n-a satisfăcut pe mulţi gînditori, care-şi dădeau seama de complexitatea reală a problemei. Astfel, Tudor Vianu, încă înainte de a se fi situat pe poziţii marxiste, analizînd punctul de vedere al relativismului valorilor (R. Müller-Freienfels) şi cel al valorilor considerate ca esenţe autonome şi absolute (de pildă la Max Scheller), ajungea la concluzia că s-a creat o opoziţie artificială între aceste concepţii. Tudor Vianu considera că ele trebuie reasociate într-un mod care să ocolească unele din neajunsurile celor două puncte de vedere ireductibil opuse[8], atît cel al autonomiei, cît şi cel al relativismului total. Poziţia umanistă a lui Vianu îl determina să întrevadă nevoia unei sinteze între puncte de vedere metafizic absolutizate, deşi soluţia concretă, materialist-istorică nu i-a fost atunci accesibilă.

Istoricitate şi permanenţă în definirea esenţei umane

Teoria marxistă a progresului social, înţelegerea marxistă a omului se opun atît dogmatismului abstract al „esenţelor umane" absolute, cît şi relativismului, care neagă orice fel de permanenţă umană.

Încă în primele lor lucrări, Marx şi Engels, depărtîndu-se de Feuerbach, au reproşat acestuia concepţia sa antropologică îngustă, care opera cu un om abstract, în afara societăţii, în afara istoriei. Marx a arătat că „esenţa umană" veşnică, despre care vorbeşte Feuerbach, nu reprezintă altceva decît ipostazierea individului izolat în orînduirea burgheză. Nu poate fi vorba de vreo „esenţă umană" în afara procesului istoric concret, care generează atît cerinţele fundamentale ale individului, cît şi modul de satisfacere a acestora. Esenţa

[7] Vezi *Op. cit.*, p. 44.
[8] T. Vianu, *Introducere în teoria valorilor*, Bucureşti, Cugetarea, 1942, p. 156—160.

umană este, în ultimă instanţă, ansamblul relaţiilor sociale în dezvoltarea lor istorică. Referindu-se la problemele moralei, Engels a combătut încercările de a deduce adevărurile dintr-o esenţă umană permanentă. „Respingem... orice încercare de a ni se impune o dogmatică morală drept legi morale eterne... sub pretextul că şi lumea morală şi-ar avea principiile ei permanente, care stau deasupra istoriei şi deosebirilor dintre popoare"[9]. Frazeologia privitoare la „om" şi „omenire" în general este menită adesea să estompeze existenţa antagonismelor profunde de clasă din societatea capitalistă. Analiza ştiinţifică înlocuieşte de aceea raţionamentele abstracte, metafizice despre o „natură umană" veşnică sau despre om „în general" cu cercetarea naturii concrete a omului ca produs al unei anumite orînduiri sociale, ţinînd seama totodată de permanenţa unor însuşiri umane.

În literatura filozofică marxistă, sublinierea de către clasicii marxism-leninismului a naturii esenţialmente sociale a omului, a caracterului istoric şi de clasă al valorilor umane, al valorilor morale, de pildă, a fost interpretată uneori în sensul negării oricărui „general uman". Problema „generalului uman" a fost de aceea, într-o perioadă puţin tratată, de multe ori ignorată în lucrările de materialism istoric. În unele manuale, chiar dacă se admitea un conţinut general uman în dezvoltarea anumitor forme de conştiinţă socială, acesta era prezentat drept ceva neesenţial, necaracteristic[10]. Din aceeaşi cauză, credem, a fost oarecum neglijată mult timp însăşi problema progresului moral ca aspect al progresului social în general. Ideea de progres presupune un anumit element comun care să permită o anumită apreciere. Ea presupune un proces istoric unic, în cadrul căruia să se observe o anumită continuitate. Or, dacă normele morale ar exista în mod independent şi ar fi radical eterogene unele faţă

[9] F. Engels, *Anti-Dühring*, Bucureşti, Editura politică, 1966, ed. a IV-a, p. 97.
[10] *Bazele filozofiei marxiste* (sub red. lui F. Constantinov), Bucureşti, Editura politică, 1959, p.651.

de altele în diferite orînduiri sociale, ar fi greu ca ele să fie apreciate din punctul de vedere al progresului pe care îl realizează în istorie.

Ignorarea problemei „generalului uman" a favorizat diverse interpretări ale marxismului străine spiritului acestuia. După filozoful francez Ferdinand Alquié, de pildă, marxistul — datorită ancorării sale în istorie — n-ar fi de acord cîtuşi de puţin că valorile pe care le apără ar fi juste, întrucît apropie omul de esenţa sa veritabilă. Pentru a fi consecvent cu istorismul său sau, cum spune Alquié, pentru a se menţine la nivelul temporalului, marxistul ar respinge orice permanenţe umane[11].

În realitate, nu există nici o incompatibilitate între înţelegerea omului ca produs al unei orînduiri sociale şi existenţa unor trăsături general umane, între caracterul istoric, de clasă al valorilor umane şi progresul acestora în genere în istoria societăţii. Istorismul concepţiei marxist-leniniste asupra omului nu înseamnă cîtuşi de puţin relativism, negarea continuităţii, a unei anumite permanenţe a valorilor, desfiinţarea oricărui etalon specific uman.

Acest etalon uman nu trebuie însă înţeles ca un sistem de trăsături şi de valori dinainte stabilite, ca un ideal preexistent spre care ar tinde întreaga evoluţie umană. O asemenea intenţie este atribuită marxismului de către filozoful personalist francez Jean Lacroix. După acesta, „postulatul marxismului este că raţiunea va triumfa, adică existenţa omului va sfîrşi prin a-şi realiza esenţa. Cînd istoria va succede preistoriei, omul va fi devenit om, se va fi creat ca om"[12]. Dar concepţia marxistă despre progres nu este o escatologie, cum consideră Lacroix. Umanul trebuie conceput şi el în mod dialectic, în dezvoltarea sa istorică. Comunismul nu înseamnă cîtuşi de puţin un punct terminus al istoriei societăţii şi personalităţii umane. Înlăturînd barierele care stăteau în calea dezvoltării sale multila-

[11] Ferdinand Alquié, în *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, P.U.F., 1962, p. 16—17.
[12] Jean Lacroix, *op. cit.*, p. 16—17.

terale şi imprimînd progresului său un caracter sinuos, plin de zigzaguri, omul socialismului şi comunismului capătă posibilitatea de a progresa în ritmuri rapide şi sub o varietate de aspecte nebănuite pînă atunci. Realizarea omului în condiţiile socialismului şi comunismului înseamnă tocmai şi realizarea neînfrînată a continuei sale capacităţi de perfecţionare.

O deosebită însemnătate în rezolvarea problemelor legate de caracterizarea „generalului uman" are elaborarea diferitelor aspecte ale unei teorii marxiste a valorilor. Depăşirea umanismului tradiţional, a antropologiei de tip feuerbachian nu înseamnă că preocuparea pentru problemele valorii, ale generalului uman ar fi simple epifenomene ale producţiei capitaliste şi ale înstrăinării omului în societatea burgheză. Crearea unui sistem al valorilor bazat pe concepţia materialist-istorică este o necesitate recunoscută la ora actuală de majoritatea filozofilor marxişti. Aşa cum arată într-unul din studiile sale consacrate eticii marxiste şi problemei valorilor C. Ionescu-Gulian, concepţia marxistă asupra valorilor subliniază caracterul istoric şi de clasă al valorilor, legătura lor cu necesităţile economice, politice şi spirituale ale maselor, dar respinge ideea relativităţii absolute, ideea unei variaţiuni la infinit a normelor etice[13].

Una dintre ideile dialectice profund semnificativă pentru înţelegerea raportului dintre evoluţia istorică a omului şi existenţa anumitor permanenţe umane este cea a negării negaţiei, care dezvăluie unitatea dialectică a momentului evoluţiei şi progresului cu cel al repetabilităţii şi relativei stabilităţi. În această privinţă, în literatura filozofică marxistă a fost evidenţiată însemnătatea unui gen deosebit de repetabilitate analizat de Engels, exprimat prin două tipuri opuse şi într-un anume sens complementare: 1) repetarea comprimată, conspectivă, cînd treapta superioară rezumă în mod succint treptele anterioare (de exemplu,

[13] C.I. Gulian, *L'éthique marxiste et le problème des valeurs*, în *L'homme et la société contemporaine*, Bucarest, Editions de l'Académie, 1963, p.69.

ontogenia, care repetă filogenia) şi 2) repetarea ca reproducere lărgită a unei forme embrionare care schiţează doar trăsăturile principale ale dezvoltării ulterioare (de exemplu, filozofia greacă, care, după expresia lui Engels, conţinea în germene aproape toate concepţiile filozofice de mai tîrziu).

Dacă raportăm dezvoltarea omenirii în condiţiile socialismului şi comunismului, adică ceea ce Marx denumeşte adevărata istorie a omenirii, la preistoria acesteia, ne aflăm în faţa unei forme de repetabilitate care nu coincide cu nici unul dintre tipurile semnalate mai sus, dar le îmbină, într-un anume sens, pe amîndouă. Omul socialismului şi comunismului, expresie a noii orînduiri sociale, este astfel produsul întregii dezvoltări anterioare a umanităţii, tinzînd să cuprindă într-un mod sintetic ceea ce a putut să realizeze durabil de-a lungul îndelungatei ei istorii. În acelaşi timp, această dezvoltare istorică conţine în mod embrionar, adesea în mod unilateral sau mistificat, o serie de trăsături care-şi vor putea găsi expresia liberă, larg desfăşurată de-abia în condiţiile orînduirii noi.

O astfel de trăsătură specific umană este munca, activitatea omului de transformare a naturii în scopuri proprii. După cum este cunoscut, munca are caracter istoric, deosebindu-se calitativ de la o orînduire la alta. În condiţiile proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie are loc înstrăinarea muncii, faptul că aceasta „îi este exterioară muncitorului (äusserlich), adică nu ţine de esenţa sa"[14]. Aici munca nu este în primul rînd un act de creaţie, ci, de cele mai multe ori, o muncă silită. Ea nu reprezintă în primul rînd satisfacerea prin ea însăşi a unor trebuinţe ale celui care munceşte, ci îndeosebi un mijloc pentru satisfacerea unor trebuinţe ale exploatatorilor. Chiar şi în aceste împrejurări, care denaturează esenţa muncii, ea rămîne acel principal mijloc care separă lumea animală de cea omenească şi determină, în

[14] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 553.

ultimă instanţă, orice progres al societăţii şi, prin urmare, al omului.

Comunismul se defineşte tocmai prin posibilităţile create pentru înlăturarea condiţiilor care determină înstrăinarea muncii. În acest proces munca va căpăta trăsături specific omeneşti, devenind principalul izvor de satisfacţie a omului, principalul mijloc de desfăşurare a aptitudinilor sale creatoare şi, în cele din urmă, o necesitate vitală. Căpătînd trăsături deosebite faţă de cea din orînduirile anterioare, ea sintetizează şi ridică pe o treaptă superioară tot ce a făurit geniul uman în această privinţă. Acesta este unul dintre sensurile cunoscutei teze a lui Marx după care „istoria mondială nu este altceva decît făurirea omului prin muncă omenească".

Evidenţierea dialecticii istoricului şi generalului uman în procesul muncii are o deosebită importanţă pentru stabilirea criteriilor progresului în viaţa spirituală a societăţii, de exemplu în sfera eticului şi esteticului. Respingînd teoriile spiritualiste care reduc sfera umanului exclusiv la aceste domenii ale vieţii omeneşti, materialismul istoric subliniază condiţionarea socială, de clasă a normelor şi valorilor morale, caracterul lor istoric. Aceste valori diferă de la o orînduire la alta, de la o clasă la alta. Punctul de vedere istoric, punctul de vedere de clasă este fundamental pentru aprecierea acestor valori. Aşa cum s-a mai arătat, acest punct de vedere nu trebuie confundat cu relativismul. În evoluţia valorilor morale, aşa cum sînt ele determinate de diferitele relaţii de producţie, se plămădesc însă norme privind respectarea unor condiţii elementare ale vieţii sociale care au o valoare general umană. Lenin arăta în *Statul şi revoluţia* că oamenii „*se vor deprinde* treptat să respecte regulile elementare de convieţuire, cunoscute de secole, repetate de mii de ani în toate preceptele..."[15] El vorbea în această privinţă despre simplitatea şi uşurinţa cu care un grup de oameni civilizaţi despart pe cei care

[15] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol.33, Bucureşti, Editura politică, 1964, p.89.

s-au luat la bătaie sau nu îngăduie folosirea violenţei faţă de o femeie. Aceste norme elementare şi cadre generale ale convieţuirii sociale sînt rezultatul activităţii îndelungate, istorice a maselor populare, a claselor înaintate şi au fost adesea deformate, denaturate, limitate de principiile moralei dominante în orînduirile bazate pe exploatare. Ele îşi vor putea găsi o dezvoltare multilaterală pe o treaptă superioară deabia în condiţiile predominării moralei socialiste şi comuniste.

Stabilirea trăsăturilor general umane nu se reduce însă la normele elementare de conduită în societate, ci afectează conţinutul însuşi al valorilor fundamentale culturale, morale, estetice etc. O categorie morală cum este dreptatea are un conţinut istoric concret. Ideea de dreptate a înregistrat deosebiri esenţiale de la o orînduire la alta şi îndeosebi de la o clasă la alta. Urmărind evoluţia acestui conţinut, putem însă observa în concepţiile claselor asuprite conturarea unor idei privind caracterul nedrept al exploatării, al împilării, al huzurului unui pumn restrîns de oameni în dauna marii majorităţi, conturarea unor idei despre o dreptate general umană. Aceste idei sînt adesea timide şi apar influenţate de morala dominantă, deformate de prejudecăţi religioase, de concepţii utopice, limitate de absenţa unei perspective istorice clare. Ele îşi vor găsi o expresie ştiinţifică de-abia în concepţia clasei muncitoare, chemată să făurească o asemenea societate profund umană şi dreaptă pe care Marx a denumit-o „omenire socializată".

Practica social-istorică generează şi sentimentele general umane de loialitate, respect al persoanei, al cuvîntului dat, de bunăvoinţă şi încredere faţă de om. Conceptul de om nu-şi pierde valabilitatea sa prin faptul că există clase exploatatoare alcătuite din oameni. Scopul ultim al comunismului fiind desfiinţarea claselor şi a exploatării, conceptul de om nu se aboleşte, ci, dimpotrivă, se restabileşte în adevărata sa valoare, în forma sa reală, care este universală.

Una dintre trăsăturile morale în care se exprimă într-o formă foarte semnificativă unitatea dialectică a caracterului istoric şi a celui „general uman" este patri-

otismul. Caracterizînd patriotismul ca un sentiment dintre cele mai adînci, statornicit de existența de secole a unor patrii diferite, Lenin evidenția marea forță și durabilitate a unui asemenea sentiment. Această permanență a lui nu presupune cîtuși de puțin o origine misterioasă, extrasocială, un caracter neistoric. Între patriotismul care anima poporul în perioada revoluțiilor burghezo-democratice și patriotismul socialist există deosebiri profunde, care decurg din realitățile sociale diferite, din ideologia claselor care-și puneau amprenta hotărîtoare asupra fiecărei varietăți de patriotism. Clasele exploatatoare au căutat adesea să denatureze esența patriotismului; în formele cele mai înalte ale patriotismului, chiar și înainte de socialism, își găseau însă expresia devotamentul pentru popor, lupta înpotriva asupririi de orice fel, credința în progres. În acest sens, Șcedrin putea scrie că patriotismul este școala la care omul se dezvoltă pentru a-și putea însuși ideea de omenire. În albia patriotismului socialist și-au depus aportul lor toate torentele sentimentului patriotic, izvorîte de-a lungul veacurilor din procesul istoric de formare a națiunilor și statelor. Ele și-au găsit în patriotismul socialist o expresie superioară, eliberată de aluviunile și impuritățile depuse de ideologia claselor exploatatoare.

Toate formele conștiinței sociale sînt purtătoare, într-o măsură mai mare sau mai mică, a acestui proces dialectic. În primul rînd, o serie de valori „omenești" (dorința de dreptate, de adevăr, de bine, de frumos) își modifică conținutul pe măsura evoluției sociale, a apariției succesive a unor orînduiri noi, superioare ca mod de organizare a forțelor sociale; pe de altă parte, în acest proces de modificare continuă se cristalizează elemente general umane care adesea nu pot fi apreciate ca atare în momentul apariției lor, sînt adesea copleșite de caracterul profund antagonist al progresului în societatea bazată pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, dar constituie jaloane de cea mai mare importanță ale acestui progres. Criteriul concret al valorilor care alcătuiesc un fond de năzuințe general umane se schimbă o dată cu modificarea

necesităților materiale concrete, dar însăși aspirația către idealuri și valori păstrează o continuitate concretă.

Problema „generalului uman" în artă are o deosebită importanță pentru înțelegerea istoriei artei, a moștenirii artistice, a progresului concepțiilor și valorilor estetice. Tratarea acestei probleme complexe ar depăși cadrul lucrării de față. Ne propunem doar să semnalăm cîteva aspecte ale problemei susceptibile să fie tratate prin prisma ideilor enunțate mai sus cu privire la raportul dintre istoricitate și individualitate, de o parte, permanență și generalitate, de cealaltă, în definirea „esenței" umane.

Ideea de progres în domeniul artei, al valorilor estetice a constituit unul din subiectele cele mai vii de discuții în istoria concepțiilor asupra progresului. Renașterea, această măreață eflorescență a geniului uman, n-a putut elabora o concepție conturată asupra progresului datorită părerii adînc înrădăcinate că realizările antichității și îndeosebi operele ei de artă sînt de neîntrecut. Aceeași părere a dominat și cunoscuta dispută dintre cei „vechi" și cei „moderni" care a frămîntat lumea literelor franceze în secolul al XVII-lea. Este de remarcat faptul că tocmai unii reprezentanți ai clasicismului francez, care ar fi putut să demonstreze prin propria lor operă schimbările inovatoare ce au avut loc în artă, s-au situat pe poziția „celor vechi". Chiar Fontenelle, care a adus o contribuție hotărîtoare la formarea concepției iluministe asupra progresului, consideră că în artă autorii antici pot fi egalați, dar nu și depășiți. Forța ideii după care arta antică reprezenta perfecțiunea era atît de puternică, încît, chiar la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Doamna de Staël, care apăra ideea unei anumite înnoiri artistice, se simte obligată să dea înapoi în fața numeroaselor critici, afirmînd că poezia grecilor nu fusese nici depășită și nici chiar egalată de moderni[16]. Asemenea reticențe în problema progresului artelor erau explicabile dacă avem în

[16] Doamna de Staël, *op. cit.*, p.391.

vedere faptul că atît Perrault cît și Fontenelle își fondau în mod paradoxal concepția asupra progresului pe ideea permanenței forțelor naturii și deci a omului.

În timpurile mai noi, ideea progresului în artă este negată în primul rînd pornind de la ideea că opera de artă este un fenomen unic, original, care nu permite comparații [17]. Într-adevăr, încercările de a-l compara, de pildă, pe Goethe cu Schiller și a stabili superioritatea unuia dintre ei s-au dovedit a fi sterile. Ar fi lipsit de sens să vorbim, din punct de vedere strict estetic, despre un progres continuu în artă, în sensul că pe măsura dezvoltării societății ar fi apărut opere tot mai aproape de perfecțiune. Nu mai puțin lipsită de sens este însă și afirmația frecventă care încearcă să nege progresul în artă pe motiv că dramaturgii contemporani nu l-au întrecut pe Shakespeare.

Unicitatea și originalitatea operei de artă nu exclude orice comparație. Însăși ideea de valoare estetică presupune aprecierea și deci într-un anume sens comparația. Criticul de artă trebuie nu numai să discearnă valorile de nonvalori, dar totodată să stabilească care opere sînt mai reușite sau nu. Chiar Raymond Aron, care consideră că „activitatea artistică este străină prin esența ei noțiunii de progres deoarece ignorează acumularea“[18], face totuși rezerve în ceea ce privește devenirea artistică în cadrul unei serii sau a unui stil, unde se poate dezvălui un moment de înflorire artistică sau unul de decadență.

Problema progresului în artă, ca fenomen social, poate fi abordată și în lumina altor criterii, ca, de pildă, diversificarea crescîndă a genurilor artistice și apariția unor noi genuri, ca arta cinematografică, scenariul de televiziune etc.; dezvoltarea procedeelor de expresie specifice unor anumite arte, a meșteșugului acestora; lărgirea sferei de difuziune a artei; locul ocupat de artă și de reprezentanții ei în viața socială.

[17] Vezi în această privință polemica dintre Ion Pascadi și M.Ciurdăroiu în *Revista de filozofie* nr. 4/1966.

[18] Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Gallimard, Paris, 1964, p.78.

Mai mult, progresul în artă poate fi relevat dacă avem în vedere modul în care aceasta dezvăluie posibilitățile crescînde ale omului, capacitățile sale tot mai diverse. Fiecare epocă în istoria diferitelor arte completează registrul acestor posibilități, aduce noi note care conturează esența omului. În măsura în care progresul societății este și progresul omului, acest lucru își poate găsi oglindirea și în artă, care, într-un fel sau altul, are totdeauna în centrul ei omul. Pe bună dreptate arată M. Breazu că „o operă de artă este cu atît mai valoroasă, cu cît izbutește să prindă în structura ei expresia unui număr mai mare de relații umane“[19].

De aceea, în discuțiile care au avut loc în țara noastră în legătură cu moștenirea culturală, s-a impus din ce în ce mai mult punctul de vedere după care conținutul operelor de artă trebuie apreciat ținînd seama de elementele de umanism pe care le conțin, de măsura în care ele sesizează permanențe umane, năzuințe general omenești așa cum se pot ele concretiza într-un ansamblu concret-istoric de condiții social-economice. Un asemenea punct de vedere corespunde poziției principiale, marxiste a partidului nostru în problemele culturii: „Istoria arată că tot ce a rămas trainic și măreț în patrimoniul culturii naționale și universale poartă mesajul unei filozofii umaniste, s-a inspirat din problematica existenței sociale — scrie tovarășul Nicolae Ceaușescu. — Umanismul socialist, filozofia militantă a epocii noastre, promovează încrederea în puterile omului de a-și croi un destin mai bun, în forța sa de autoperfecționare, în sentimentele și virtuțile sale înalte, în victoria luptei pentru fericirea umanității. Făurind opere străbătute de această luminoasă filozofie, talentele artistice, de care nu duce lipsă poporul român, vor putea înscrie, fără îndoială, o nouă epocă strălucită în istoria culturii noastre naționale“[20].

[19] Marcel Breazu, *Cunoașterea artistică*, București, Editura Academiei, 1960, p.247.

[20] Nicolae Ceaușescu, *op. cit*, p.293.

Generalul uman nu este, aşadar, un mănunchi de însuşiri permanente şi imuabile. Omul şi însuşirile sale, valorile spirituale ca şi cele materiale îşi au istoria lor. Umanul nu poate fi redus la nivelul individului, desprins de social şi cu atît mai puţin umanul nu poate să-şi subordoneze socialul. O dată cu relaţiile sociale se schimbă şi omul care le concretizează, omul conceput ca ansamblu dinamic de relaţii sociale. În perspectiva socialismului şi comunismului, care înlătură barierele din calea dezvoltării multilaterale a omului, ne apare cu claritate ceea ce a fost uman în întreaga istorie a societăţii, ceea ce se păstrează, pregătind şi condiţionînd o nouă înflorire a omului. Comunismul plămădeşte un tip de om în care se concentrează valorile pozitive ale trecutului ridicate la un grad superior şi eliberate de limitele impuse de proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Trăsături etice general umane ca altruismul, bunătatea, simpatia au posibilitatea să se exercite faţă de om în genere în momentul în care dispar clasele.

În unul din romanele sale, John Steinbeck vorbea despre flăcările preţioase ale umanităţii, care persistă chiar în noaptea opacă a unor condiţii profund vitrege. Steinbeck credea atunci în aceste flăcări, în necesitatea întreţinerii lor, dar ceaţa prea deasă a lumii pe care o zugrăveşte l-a făcut să creadă că nu există o comunitate a luminii, ci că fiecare îşi poartă flacăra proprie, „singuratica lui flacără proprie". Analiza ştiinţifică a istoriei dovedeşte însă că aceste flăcări nu sînt întîmplătoare şi izolate. Fiecare etapă a progresului social aduce noi elemente ale umanului, adesea într-o formă greu vizibilă, adesea deformate sau copleşite de împrejurări neprielnice. În ansamblul lor, ele pregătesc totuşi adevărata renaştere a omului.

§ .7 OMUL ŞI PROGRESUL CIVILIZAŢIEI

Consecinţele progresului tehnic asupra omului

Unul din aspectele cele mai caracteristice ale raportului dintre om şi progresul social priveşte problema progresului tehnic, a consecinţelor sale asupra omului. Consideraţiile anterioare au evidenţiat rolul esenţial al tehnicii, al progresului tehnic în ansamblul concepţiei materialiste asupra istoriei. Unele fenomene ale vieţii contemporane, unele consecinţe sociale ale progresului tehnic în ţările capitaliste au alimentat însă opinia că dezvoltarea rapidă a tehnicii ar avea drept efect mutilarea spirituală a omului. Între tehnică şi om s-ar dezvolta deci un antagonism cu manifestări din ce în ce mai grave, care ar constitui baza unei adevărate tragedii a contemporaneităţii.

Problema îşi are izvoare mai vechi. La începutul secolului al XIX-lea mişcările ludite şi-au manifestat revolta şi totodată neputinţa împotriva capitalismului, îndreptîndu-şi furia lor distrugătoare împotriva maşinilor care, după cum considerau ei, i-ar condamna la şomaj. Comentînd aceste mişcări, Marx amintea că „e nevoie de timp şi de experienţă pînă ce muncitorul învaţă să distingă maşina de folosirea ei capitalistă şi să atace nu mijlocul material de producţie, ci forma socială de exploatare a lui"[1].

Dezvoltarea ulterioară a maşinismului în condiţiile capitalismului a îndreptat atenţia asupra caracterului parţial, uniform, monoton al muncii, care transformă

[1] K.Marx şi F.Engels, *Opere*, vol.23, Bucureşti, 1966, p. 437—438.

pe muncitor într-o anexă a mașinii și împiedică desfășurarea multilaterală a personalității lui. Tema robotului a apărut frecvent în literatura filozofică-socială și chiar într-o măsură mai mare în cea eseistică și beletristică. Odată cu progresele mecanizării și îndeosebi o dată cu apariția mașinilor electronice, cu perspectiva creării de mașini care să înlocuiască într-o măsură tot mai mare funcțiuni considerate specific omenești, au început să fie chiar vehiculate idei despre înlocuirea oamenilor de către roboți, despre primejdia unui conflict între oameni și roboți etc.

Studiul influenței progresului tehnic asupra caracterului muncii omenești presupune, conform metodei marxiste, două premise, uneori neglijate sau ignorate de cercetătorii acestei probleme: 1) caracterul contradictoriu al progresului social în condițiile orînduirilor bazate pe proprietatea privată și 2) considerarea tehnicii în corelațiile ei structurale cu celelalte elemente ale procesului social și îndeosebi cu relațiile de producție.

Așa cum atestă numeroși cercetători ai progresului tehnic și consecințelor sale în condițiile capitalismului, acest progres accentuează procesul de separare a muncitorului de munca sa. Caracterul parcelar al muncii, monotonia acesteia împiedică dezvoltarea multilaterală a muncitorului și determină o oboseală prematură. Sociologul G. Friedmann cita într-o lucrare editată în 1963 o anchetă făcută la Middletown, oraș mijlociu din Statele Unite, unde e relatat cazul unui muncitor care de 15 ani efectua o singură operație, ceea ce excludea voința, inițiativa, personalitatea lui. Referitor la un asemenea muncitor, șeful de atelier spunea: „Omul acesta este mort, pur și simplu mort. Și sînt mulți ca el, dar nu știu ce să fac pentru dînșii"[2]. După cum se vede, „tipul uman" schițat cu genialitate de Charles Chaplin în *Timpuri noi* nu a dispărut încă. Progresul tehnic în capitalism are și

[2] Vezi G.Friedmann, *Problèmes humaines du machinisme industriél*, Paris, 1963, p.375.

consecințe de altă natură, sporind în anumite împrejurări pericolul de șomaj și nesiguranța situației muncitorului. Gus Hall, secretarul general al Partidului Comunist din S.U.A., caracteriza astfel apariția automatizării în America ca un eveniment plin de dramatism. În industria cărbunelui, de pildă, ea a dus la reducerea numărului de mineri de la 700 000 la 125 000. Efectele automatizării au fost drastice îndeosebi în rîndurile tineretului și ale negrilor, deoarece ușa angajărilor în masă aproape că a fost închisă[3]. Pornind de la fenomene de această natură, un cercetător american considera de pe alte poziții că, spre deosebire de unele forme de muncă anterioare, automatizarea a determinat un astfel de caracter al muncii care „a tulburat echilibrul între realitatea interioară și exterioară. Omul — homo faber —, care era în centrul muncii, a devenit animal laborans și se află la periferia muncii"[4].

Aceasta este însă numai o latură a problemei. Pentru a avea o imagine obiectivă asupra progresului tehnic contemporan, trebuie evidențiat totodată faptul că el creează premisa producerii unei cantități considerabil mai mari de bunuri de consum care, într-un fel sau altul, ajung și la muncitori, modificîndu-le standardul de viață; de asemenea, el creează posibilitatea reducerii zilei de muncă și a măririi timpului liber, care devine un aspect important al vieții contemporane. În ceea ce privește efectele de monotonie și oboseală, ele sînt, într-o măsură mai mare sau mai mică, contracarate prin studiul științific al muncii, prin dezvoltarea cercetărilor de fiziologie a muncii, psihotehnică etc.; în sfîrșit, în ciuda previziunilor unor sociologi, progresul tehnic determină o tendință preponderentă spre o calificare mai înaltă.

Realizarea posibilităților pe care le conține progresul tehnic pentru dezvoltarea personalității muncitorului

[3] Interviul acordat de tovarășul Gus Hall, secretar general al Partidului Comunist din S.U.A., ziarului *Scînteia*, în *Scînteia* nr.7 128 din 11 octombrie 1966.

[4] B.Seligmann, *On work alienation and leisure*, în *The American Journal of Economics and Sociology* nr.4, October, 1965.

depinde însă într-o măsură foarte mare de cadrul social-economic, de natura relaţiilor de producţie, de caracterul orînduirii. De exemplu, direcţiile de folosire a timpului liber şi a procedeelor moderne psihotehnice poartă în capitalism amprenta acestui regim, care limitează prin natura sa dezvoltarea personalităţii. George Friedmann, de pildă, recunoaşte că evoluţia societăţilor capitaliste de la începutul acestui secol a dat o dezminţire crudă teoriilor care considerau că automatizarea va duce la dispariţia muncilor grele şi la transformarea omului într-un fel de demiurg fabricant şi supraveghetor de maşini[5]. În ceea ce priveşte socialismul ca regim economic, el presupune dezvoltarea rapidă a forţelor de producţie atît sub aspect cantitativ, cît şi calitativ. Obiectivele sale sociale nu pot fi atinse fără asimilarea şi dezvoltarea celei mai înalte tehnici. Relaţiile de producţie socialiste, ansamblul condiţiilor din întreprinderile proprietate a poporului creează însă posibilităţi pentru a înlătura efectele nocive ale progresului tehnic, pentru a apropia din ce în ce mai mult gîndirea de execuţie şi pentru a face din munca socialistă un mijloc principal de dezvoltare a personalităţii umane.

Problema raportului dintre progresul tehnic şi progresul omului nu este însă limitată la cadrul strict al muncii. Tehnica creează un întreg univers considerat de unii autori străin şi chiar ostil activităţii pur spirituale, singura, după părerea lor, specifică omului. Din acest punct de vedere, prezintă interes teoria pretinsei opoziţii dintre cultură şi civilizaţie.

Cultură şi civilizaţie

Accepţia noţiunii de civilizaţie este foarte diferită la diverşi autori şi în diverse limbi. În literatura franceză, termenul de civilizaţie (civilisation) este adesea întrebuinţat în sensul de cultură, iar în cea

[5] G.Friedmann, *op. cit.*, p.384.

germană termenul de cultură (Kultur) în sens de civilizaţie[6].

Etnografi ca E.B. Tylor, considerînd cultura în sens larg, ca un ansamblu complex incluzînd cunoştinţele, arta, morala, legislaţia, moravurile, toate celelalte capacităţi şi habitudini dobîndite de om ca membru al societăţii, au definit civilizaţia ca un stadiu evoluat al culturii, caracterizat printr-o mai mare complexitate şi eficienţă. Principalii indici ai acestui stadiu erau consideraţi apariţia scrierii şi un anumit grad de dezvoltare a tehnicii şi cunoştinţelor. Morgan şi Tylor împărţeau în acest sens viaţa omenirii în trei stadii mari: sălbăticia, barbaria, civilizaţia.

Generalizînd şi dezvoltînd clasificarea lui Morgan, Engels considera sălbăticia perioada în care a predominat însuşirea produselor naturale, barbaria perioada în care oamenii au deprins creşterea vitelor şi agricultura, iar civilizaţia perioada în care oamenii au învăţat să prelucreze şi mai mult produsele naturale, perioada industriei propriu-zise şi a artei[7].

[6] Cf. Lalande *(Vocabulaire de la philosophie)*, care consideră că termenul de civilizaţie (civilisation) din limba franceză are acelaşi sens cu termenul de cultură (Kultur) din limba germană; în acelaşi spirit, Paul Foulquié *(Dictionnaire de la langue philosophique)* consideră că dacă termenul francez „civilisation" corespunde celui german „Kultur", termenul francez „culture" corespunde în limba germană cuvîntului „Bildung".

Iniţial, în limba franceză termenul „civilisation" era utilizat doar în jurisprudenţă, desemnînd operaţia de transferare a unui proces din dreptul penal în cel civil; cuvîntul a căpătat o accepţie apropiată de cea actuală de-abia în secolul luminilor, în strînsă legătură cu ideea de progres, unul din cei dintîi care l-au folosit astfel fiind d'Holbach. Această accepţie a fost definită de Lucien Febvre ca „triumful şi înflorirea raţiunii nu numai în domeniul constituţional, politic şi administrativ, ci şi în domeniul moral, religios şi intelectual" (Paul Hazard. *La pensée européenne au XVIII-ème siècle*, tome II, Paris, 1946, p. 135—136).

În limba română, cuvîntul a pătruns din limba franceză cu înţelesul pe care i l-au dat iluminiştii, fiind considerat, de pildă, de N.Bălcescu ca antonim al celui de barbarie (cf. N.Bălcescu, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, p.321).

[7] K.Marx şi F.Engels, *Opere*, vol. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p.29—34.

Unele date ulterioare ale etnografiei au făcut ca în prezent să se renunţe la împărţirea comunei primitive în sălbăticie şi barbarie. De altfel, şi Engels, la începutul cărţii sale, sublinia că împărţirea lui Morgan rămîne valabilă doar atîta timp cît un material mult mai bogat nu va impune schimbări. În ceea ce priveşte noţiunea de civilizaţie, ea a fost, într-o perioadă, mai puţin cercetată în literatura marxistă ca o categorie sociologică aparte, în lumina noii experienţe istorice şi îndeosebi a apariţiei unor noi forme de civilizaţie – cea socialistă şi comunistă[8]. Unii cercetători au confundat noţiunea de civilizaţie cu acea de cultură sau, căutînd s-o distingă, au restrîns-o excesiv[9]. În mod curent, noţiunea de civilizaţie se raportează însă la nivelul culturii materiale, al tehnicii, la modul de viaţă, de muncă, de comportare. În acest sens, unii autori au elaborat ideea unei opoziţii permanente, organice între cultură şi civilizaţie, menită să acrediteze superioritatea fenomenului cultural şi independenţa lui faţă de orice determinare materială. În aceste concepţii, civilizaţia este asemuită unui vapor a cărui direcţie ar trebui dată de către cultură sau, parafrazîndu-l pe Aristotel, unui bloc de piatră care trebuie să capete formă prin inspiraţia sculptorului. Civilizaţia ar da omenirii

[8] Una din relativ puţin numeroasele lucrări marxiste care analizează această noţiune este *Introducerea în sociologia culturii* de C.I.Gulian apărută în 1947. Combătîndu-l pe Spengler, autorul arată că „Civilizaţia nu este cîtuşi de puţin o fază tîrzie a culturii, ci este însăşi baza ei materială“ (p.11). El arată, de asemenea, că „distincţia dintre «civilizaţie» şi «cultură» este justă atîta timp cît nu capătă un caracter de antiteză fixă, radicală şi prin aceasta necorespunzătoare faptelor“ (p.13).

Subliniind de asemenea unitatea dintre cultură şi civilizaţie, într-un studiu mai recent Al.Tănase consideră că nota specifică a civilizaţiei e dată de întruchiparea elementelor de cultură în moduri de viaţă, de muncă şi de comportare. Civilizaţia este cultura „in actu“. (Vezi în această privinţă studiul: *Cultură şi civilizaţie* publicat în revista Lupta de clasă nr.12/1967).

[9] Menţionăm în această privinţă părerea lui G.Franţev după care noţiunea de civilizaţie se utilizează „pentru caracterizarea nivelului atins în dezvoltarea relaţiilor sociale, în domeniul politic şi juridic“.

doar o rezervă de energie, a cărei utilizare, orientare ar fi în întregime determinate de valori culturale, spirituale. După O. Spengler, civilizaţia ar fi faza ultimă, de declin, a culturii, cînd ea se realizează în afară, epuizîndu-şi astfel posibilităţile ei interne. Iar după C. Rădulescu-Motru, „caracterul distinctiv între cultură şi civilizaţiune stă în aceea că una, cultura, pătrunde adînc firea poporului, pe cînd civilizaţiunea stă numai la suprafaţă“[10].

Mergînd pe această linie, sociologul american R.M. Mac Iver şi sociologul german A. Weber reduc civilizaţia la rolul de simplu aparat, de tehnică. Ei consideră astfel că domeniul civilizaţiei ar cuprinde acele obiecte şi mecanisme care nu satisfac prin ele însele anumite necesităţi, ci servesc doar ca mijloc pentru satisfacerea acestora. De pildă, tiparul ar aparţine civilizaţiei, deoarece nu satisface direct anumite nevoi, ci serveşte ca intermediar pentru multiplicarea unor opere literare care de-abia ele ar satisface aceste nevoi. Cultura ar cuprinde, după părerea autorilor citaţi mai sus, domeniul acelor lucruri de care omul are nevoie ca atare, care nu mai servesc ca intermediar pentru producerea unei satisfacţii, ci o produc direct; ea ar fi, după expresia autorilor respectivi, domeniul

[10] C.Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, Bucureşti, Librăria Socec, 1904, p.65.

Problema raportului dintre civilizaţie şi cultură a ocupat un loc central în gîndirea filozofică şi socială din ţara noastră. Concepţiile junimiste, teoria maioresciană a formelor fără fond, semănătorismul, gîndirismul, cu toate deosebirile esenţiale dintre ele, au avut drept notă comună o anumită tendinţă de tradiţionalism rural, care-şi găsea justificarea teoretică în opoziţia dintre civilizaţie şi cultură. O asemenea tendinţă a fost combătută de acei reprezentanţi înaintaţi ai culturii româneşti care-şi dădeau seama că viitorul ţării, inclusiv al culturii ei, depinde de dezvoltarea forţelor de producţie, a industriei, a civilizaţiei. Teoria opoziţiei dintre civilizaţie şi cultură a fost respinsă, de aceea, de oameni de cultură ca C.Dobrogeanu-Gherea, Eugen Lovinescu, Petre Andrei, Tudor Vianu, Mihai Ralea. (Vezi în această privinţă studiul lui Z.Ornea *Cultură şi civilizaţie în filozofia burgheză din România* din *Revista de filozofie* nr.11/1965.)

valorilor, stilurilor, al atașamentelor emoționale, al aventurilor intelectuale[11].

O astfel de distincție între civilizație și cultură atribuie culturii un caracter pur individual și reduce rolul acesteia la satisfacerea unor necesități directe ale individului. În conformitate cu ea, civilizația ar fi un produs social, iar cultura ar fi un rezultat al activității creatoare a individului independent de condiționarea lui socială.

După Mac Iver și Page, numai civilizația este capabilă de progres, iar cultura nu. În același spirit se exprimă și Jaspers. Iar Leopold von Wiese constată un decalaj crescînd între civilizație și cultură: „Observația că cultura intelectuală și etică rămîn din ce în ce mai mult în urma înaintării rapide a progresului tehnic este deosebit de semnificativă"[12].

Asemenea afirmații, care oglindesc uneori teama și dezaprobarea față de o lume ce îngrădește afirmarea unei culturi veritabile, se situează însă pe o poziție profund vulnerabilă în ceea ce privește esența culturii și locul ei în viața socială. Caracteristicile esențiale ale culturii, creația și valorificarea se referă în aceeași măsură la cultura materială cît și la cultura spirituală. Mai mult, în stadiul actual unele fenomene de cultură, ca știință, ar putea fi cu greu clasate ca aparținînd culturii materiale sau celei spirituale. Progresele civilizației creează un fond pentru elaborarea de noi valori culturale. Chiar Jaspers este obligat să recunoască că prin tehnică apar o nouă lume și noi posibilități de afirmare a omului, se deschid noi domenii ale frumosului, se lărgește orizontul omului, capabil să pătrundă din ce în ce mai mult infinitul mare ca și cel mic. Așa cum arăta C. Ionescu-Gulian, „în sociologia culturii nu mai putem trece cu ușurință peste factorul necesității economice îngrădindu-i semnificația în noțiunea de «civilizație». Orice cultură se etajează deasupra unei anumite civilizații. În orice cultură, baza economică își înalță semnificația pînă sus, în suprastructura ideologică, așa cum se înalță seva pînă-n corole și petale, fără să le umbrească culoarea și strălucirea"[13].

[11] R.M.Mac Iver și Ch. H. Page, *op. cit.*, p. 499.
[12] *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, vol. I, Amsterdam, 1956, p. 8.

Teoria opoziției dintre civilizație și cultură constituie o reflectare a opoziției dintre munca fizică și cea intelectuală, opoziție caracteristică orînduirilor bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Condițiile social-economice ale acestor orînduiri au putut crea iluzia că activitatea culturală este independentă de activitatea materială și superioară acesteia. Dar chiar și în aceste împrejurări, creația culturală depinde sub numeroase aspecte de activitatea maselor, de producția materială, care constituie baza întregului proces istoric. Creșterea masivă a forțelor de producție în condițiile socialismului creează posibilitatea înlăturării opoziției dintre munca fizică și cea intelectuală, pentru apropierea continuă a acestora, pentru realizarea unei unități din ce în ce mai depline între cultura materială și cea spirituală.

O expresie extremă și o formă specifică a teoriei opoziției dintre cultură și civilizație o găsim în concepția lui Herbert Marcuse, care și-a găsit în ultima vreme, îndeosebi datorită accentelor sale critice la adresa societății contemporane, numeroși adepți în rîndurile tineretului din mai multe țări occidentale. După Marcuse, „realitatea depășește cultura", omul putînd actualmente să realizeze mai mult decît eroii și semizeii culturii. În felul acesta progresele tehnicii, ale civilizației restrîng treptat semnificația culturii considerate, în spirit freudian, ca „un vis sublimat" care idealizează condiția omului. Cultura superioară devine o parte a culturii materiale, pierzîndu-și astfel, după

[13] C.I.Gulian, *Probleme de perspectivă ale teoriei culturii*, în *Revista de filozofie* nr. 6/1967.

expresia lui Marcuse, caracterul ei de „o a doua dimensiune a realității" și totodată cea mai mare parte a adevărului ei.[14]

Ideile lui Marcuse surprind o tendință reală a dezvoltării contemporane: fuziunea și îmbinarea pe planuri tot mai variate a culturii materiale și a celei spirituale. Această tendință este vizibilă îndeosebi în legătură cu progresele științei, care capătă o pondere tot mai însemnată în cultura și în viața socială a umanității în ansamblul ei. O asemenea îmbinare nu înseamnă însă lichidarea culturii spirituale, înghițirea valorilor acestei culturi de către molohul civilizației. Dimpotrivă, aspectele noi dezvăluite de dezvoltarea culturii materiale conferă noi orizonturi, noi dimensiuni culturii spirituale.

Concepțiile lui Marcuse ca și ale altor critici ai „civilizației tehnice" contemporane ridică cîteva probleme ale raportului dintre tehnică și om, care capătă o deosebită acuitate în epoca noastră. O astfel de problemă privește natura și rolul contradicțiilor în condițiile progresului tehnic contemporan. Ideea favorită a lui Marcuse este că civilizația contemporană (incluzînd atît socialismul cît și capitalismul) ar tinde spre o estompare a contradicțiilor care au marcat pînă acum drama, dar și măreția umanității. În sprijinul tezei sale, el aduce asemenea argumente ca declinul pluralismului politic și sistemul politicii bipartizane în numeroase state, integrarea culturală și socială a clasei muncitoare și slăbirea poziției negative a acesteia față de instituțiile existente, apropierea muncii intelectuale de cea fizică. Fiecare din aceste argumente ar cere o analiză aparte. Unele din ele, de exemplu cel privind integrarea socială a clasei muncitoare, nu decurg dintr-o analiză științifică a situației din țările capitaliste, care indică, spre deosebire de cele afirmate de Marcuse, o accentuare a antagonismelor sociale sub diverse forme. Altele pun în mod

[14] Herbert Marcuse, *One-dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, p. 56—58.

nejustificat pe același plan capitalismul și socialismul. Aspectul pe care vrem să-l subliniem este însă încercarea comună lui Marcuse și altor autori de a considera că specificul umanului rezidă într-un anume spirit protestatar față de realitatea existentă. Valorile culturii superioare s-ar fi putut clădi numai prin opoziția ei față de realitate. Această opoziție ar fi generat acele idealuri și speranțe care dau și noblețea culturii. Izvorul unei asemenea concepții rezidă în faptul că anumite valori și idealuri, cum ar fi de pildă cel de libertate, s-au format în opoziție cu rînduielile existente. Caracterul contradicțiilor care au prilejuit la un anumit moment asemenea valori nu poate fi însă considerat ca o condiție a dezvoltării oricărei culturi. Dimpotrivă, existența exploatării și a antagonismelor sociale a frînat adesea dezvoltarea culturii și totodată a omului. Înlăturarea acestor antagonisme, schimbarea caracterului contradicțiilor sociale n-ar putea, de aceea, decît să dea noi stimuli dezvoltării culturii. O asemenea schimbare nu poate fi însă rezultatul unei revoluții tehnice oricît de profunde, ci al unei revoluții sociale.

O altă problemă ridicată de criticii civilizației tehnice privește raportul dintre plan și dezvoltarea personalității. Progresul tehnic contemporan impune în mod obiectiv necesitatea unei sincronizări în activitatea economică. Caracterul și limitele acestei coordonări, posibilitatea elaborării de prognoze depind în mare măsură de natura relațiilor de producție. Perspectiva realizării acestei tendințe este considerată cu un anumit pesimism de către unii autori. Lucien Goldmann, de pildă, consideră că ne-am îndrepta cu necesitate spre o „societate tehnocratică de consum", definită ca „o orînduire socială înzestrată cu mecanism de autoreglare, care concentrează conducerea socială în puținele mîini ale unui grup relativ redus de specialiști din toate sectoarele și care asigură o ridicare, mai mult sau mai puțin înceată, dar continuă, a nivelului de trai al marii majorități a oamenilor, împingîndu-i însă într-o situație de simpli executanți, din ce în ce mai pasivi și mai

lipsiţi de răspundere"[15]. Viziunea lui Goldmann nu este nouă. Încă între cele două războaie mondiale Aldous Huxley a imaginat acea „New brave World" care a rezolvat toate problemele social-politice ale oamenilor, le-a asigurat „fericirea", transformîndu-i totodată în nişte marionete care nu suferă, nu năzuiesc să-şi depăşească condiţia, sînt lipsite de orice tragism, dar totodată şi de orice „umanitate". O asemenea viziune nu-şi găseşte întemeierea în studiul tendinţelor actuale ale dezvoltării sociale. Dezvoltarea economiei planificate în ţara noastră, de pildă, dovedeşte că într-un cadru social adecvat, progresul în planificare nu înseamnă restrîngerea iniţiativei, ci dimpotrivă. În noua etapă de dezvoltare a economiei, planificarea trebuie să îmbine organic consecvenţa şi fermitatea în urmărirea principalelor orientări stabilite pe plan central cu supleţea şi mobilitatea în rezolvarea problemelor curente ale realizării acestor orientări. Planificarea ca tendinţă obiectivă care se impune din ce în ce mai mult în viaţa socială nu presupune fixarea de la centru a celor mai mici detalii. Experienţa actuală existentă în acest domeniu ne arată că imaginea pe care o dau viitorului anumiţi „futurologi" — după care un număr restrîns de computeri uriaşi ar reglementa în amănunt întreaga activitate umană — este foarte puţin probabilă. Dimpotrivă, tendinţele actuale ale tehnicii presupun un grad crescînd de calificare tocmai în vederea lărgirii capacităţii de decizie la toate nivelele. Stăpîn al naturii şi totodată al forţelor sociale pe care le creează, omul viitorului va trebui să fie într-o măsură tot mai mare un centru de activitate şi creaţie.

Unde situăm epoca de aur?

Problema raportului dintre civilizaţie şi om este abordată adesea şi de Claude Lévi-Strauss, care încearcă să reabiliteze soluţiile propuse de acel mare critic al civilizaţiei care a fost Jean-Jacques Rousseau. Lévi-Strauss combate opinia curentă după care Rousseau ar fi propovăduit idealul reîntoarcerii la „starea naturală". Spre deosebire de Diderot, Rousseau a înţeles că societatea este inerentă omului şi că deci un asemenea ideal ar fi cu totul nerealist. De aceea, el şi-a propus doar să cerceteze dacă nenumăratele „abuzuri şi crime" de care este legată dezvoltarea civilizaţiei sînt inerente societăţii sau dacă în spatele ei se poate găsi o bază de nezdruncinat a umanităţii.

Degajînd caracterele comune majorităţii societăţilor omeneşti, cercetarea etnografică ar putea ajuta, după Lévi-Strauss, la constituirea unei asemenea baze, la reprezentarea unui anumit tip de societate care nu este realizat fidel în nici una din cele studiate, dar poate indica direcţia spre care trebuie să se îndrepte investigaţia.

Imaginea cea mai apropiată de acest tip de societate ar fi după Rousseau — iar Lévi-Strauss aderă la acest punct de vedere — genul de viaţă neolitic, care nu constituie o „stare primitivă", ci mai curînd una „mijlocie", presupunînd şi tolerînd o doză de progres. În această perioadă, omul a înfăptuit deja principalele invenţii necesare securităţii sale. El s-a putut pune la adăpost de frig, de foame, a dobîndit răgazul necesar pentru a gîndi. Autoritatea sa asupra naturii fiind foarte redusă — arată Lévi-Strauss —, „omul se află protejat şi într-o anume măsură eliberat de perna amortizoare a visurilor sale"[16]. Pe măsură însă ce puterea omului asupra naturii s-a extins, punîndu-l în „priză directă" cu universul, el a devenit într-un anume sens sclavul acestuia. Lévi-Strauss lansează de aceea o întrebare sfidătoare la adresa civilizaţiei şi progresului tehnic: „Ce este, într-adevăr, această putere (asupra universului. — *n.n.*), de care sîntem atît de mîndri, decît conştiinţa subiectivă a sudurii progresive a umanităţii la universul fizic, ale cărui mari determinisme acţionează de acum înainte nu ca forţe străine de temut, ci colonizîndu-ne prin interme-

[15] Lucien Goldmann, *Democrazia o tecnologia*, în *Rinascita* nr.51 din 1965.

[16] Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1966, p. 352.

diul gîndirii înseşi, în folosul unei lumi tăcute ai cărei agenţi am devenit?"[17] Etnologul francez de azi îi dă, de aceea, dreptate predecesorului său din secolul al XVIII-lea, care considera că ar fi fost mai bine pentru omenire să fi păstrat o medie între indolenţa stării primitive şi „activitatea impetuoasă a amorului nostru propriu". Iar în „hazardul funest" care a făcut ca omenirea să iasă din această stare, Lévi-Strauss recunoaşte acel fenomen „de două ori excepţional — unic şi tardiv — care a constat în apariţia civilizaţiei mecanice"[18].

Pornind de aici, Lévi-Strauss se ridică împotriva „zelatorilor progresului"*, cărora le reţine atenţia doar „brazda îngustă" a civilizaţiei contemporane, ignorînd faptul că oamenii şi-au pus totdeauna aceeaşi sarcină, de a face o societate viabilă, variind doar mijloacele utilizate în acest scop. De aceea, de milenii, omul n-a ajuns decît să se repete. Uneori repetările acestea sînt frapante, ca atunci cînd privim pe valea Indusului vestigiile celei mai vechi culturi a Orientului. Străzile liniare care se taie în unghi drept, cartierele lucrătorilor cu locuinţe identice, cartierele rezidenţiale, cu un confort solid şi fără graţie, amintesc vizitatorului de un oraş american modern. „La capătul a patru sau cinci mii de ani de istorie, ne place să ne imaginăm că un ciclu s-a închis, că civilizaţia urbană industrială, burgheză inaugurată de oraşele Indusului nu era atît de diferită în inspiraţia sa profundă de cea destinată să atingă plenitudinea de cealaltă parte a Atlanticului, după o lungă involuţie în crisalida europeană. Cînd era încă tînără, Lumea cea Veche schiţa deja înfăţişarea celei Noi"[19]. Mai mult, uneori civilizaţia modernă adînceşte tarele

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
* Lévi-Strauss se arată în general prudent faţă de ideea progresului. În *Anthropologie structurale*, el se apără de acuzarea că ar fi căutat să o distrugă, considerînd că n-a urmărit decît să o treacă de la rangul de categorie universală a dezvoltării sociale la cel de mod particular de existenţă, propriu societăţii noastre şi poate altor cîtorva (*Anthropologie structurale*, p. 368).
[19] Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 110.

celei vechi, ca în tabloul aproape apocaliptic al caravanseraiului construit pentru pelerini în apropierea templului zeiţei Kali în care, în două mari hale, pe simple adîncituri de ciment erau culcaţi mii şi mii de oameni; tehnica modernă era reprezentată de ciment şi de instalaţia de apă care permitea spălarea rapidă a „paturilor" de rămăşiţele de sînge şi puroi ale bietelor epave îngrămădite acolo şi accesul unui nou val de pelerini veniţi să se prosterneze cu rănile lor purulente în faţa zeiţei şi să-i ceară izbăvirea.

Concluzia savantului francez este că în gama posibilităţilor deschise societăţilor umane fiecare a realizat o opţiune şi că acestea sînt incomparabile. Nici o societate nu e nici absolut bună, nici absolut rea. Nu ne-ar rămîne, de aceea, decît să folosim cunoaşterea lor pentru a degaja acele principii ale vieţii sociale aplicabile perfecţionării propriilor noastre moravuri. În acest sens, experienţa celui mai sărac trib poate fi revelatoare pentru ce înseamnă fraternitatea omenească. De aceea, epoca de aur, pe care anticii au plasat-o în negura veacurilor, iar Saint-Simon în faţa noastră, s-ar afla în realitate *în noi*.

Ca şi Rousseau, Lévi-Strauss îşi pune, prin urmare, problema realizării unui model teoretic al omului, al societăţii umane, model care nu corespunde nici unei realităţi observabile, dar care poate fi degajat din analiza formelor multiple sub care se prezintă această realitate. În această tentativă, putem distinge, în primul rînd, faptul că modelul respectiv nu presupune nici regăsirea unui om primitiv, locuitor al Edenului, nici o imagine abstractă, prestabilită a perfecţiunii umane. Un ideal social şi uman nu poate fi elaborat, prin urmare, în afara societăţii, ci numai în ea. Lévi-Strauss se arată însă a fi inconsecvent pe această linie atunci cînd plasează modelul său în afara timpului şi spaţiului. Neglijînd istoricitatea formării omului, faptul că omul se conturează în procesul devenirii sociale, care adaugă noi şi noi elemente la fondul deja existent (chiar dacă acest proces este tulburător de contradictoriu), Lévi-Strauss pierde orice sistem de referinţă în selectarea elemen-

telor care urmează să constituie modelul său teoretic. El se vede obligat, de aceea, să recurgă la clișeul unei umanități, a unor calități umane decretate ca atare fără nici o motivare. El vorbește despre justiție și injustiție, despre sensibilitate și insensibilitate, despre echitate și inechitate. Dar mai mult decît oricui altuia, experiența lui îi permite să-și dea seama că aceste noțiuni sînt profund relative și ca ele însuși modelul. Justiția și echitatea pot căpăta conținut, consistență ca trăsături umane numai pe fondul progresului societății și deci al omului.

Situînd omul în devenirea socială, nu putem ignora nici acel aspect atît de caracteristic al ei care este progresul tehnicii și civilizației. Lévi-Strauss poate aduce numeroase exemple, iar unele dintre ele sînt într-adevăr foarte elocvente, în care civilizația este folosită împotriva omului. El poate da și o anumită lecție de umilință acelora care-și măsoară superioritatea numai după eficiența revolverului automat în raport cu cea a arcului. El nu izbutește însă să convingă afirmînd că o dată cu civilizația omul devine într-o măsură mai mare sclavul naturii, al determinismelor acesteia. Echilibrul dintre om și natură pe care Lévi-Strauss îl idealizează în modul neolitic de viață este, ca orice echilibru, intervalul dintre rezolvarea unei contradicții și punerea alteia noi; un asemenea echilibru are caracter dinamic, iar realizarea lui de-a lungul diverselor epoci istorice jalonează tocmai progresul civilizației.

În fond, la Lévi-Strauss regăsim temerile lui Marcuse cu privire la pericolul mecanizării și aplatizării omului în condițiile civilizației moderne. Asemenea temeri, care sînt reactualizate după fiecare mare descoperire, cum ar fi, de pildă, cea a mașinilor cibernetice, sînt însă de cele mai multe ori dezmințite. Progresul civilizației creează, cel puțin ca posibilitate, un spațiu din ce în ce mai larg pentru manifestarea și potențarea virtuților creatoare ale omului, pentru afirmarea sa din ce în ce mai categoric umană.

Ca și numeroși alți critici ai civilizației moderne, Lévi-Strauss privește raportul dintre om și civilizație în afara cadrului social-economic care determină orientarea respectivei civilizații. El pierde din vedere faptul că în societatea contemporană nivelul înalt de dezvoltare a tehnicii, a forțelor de producție constituie o condiție indispensabilă pentru realizarea unui tip de societate care, asigurînd necesitățile materiale crescînde ale oamenilor, le creează totodată posibilități pentru dezvoltarea lor multilaterală, pentru „realizarea" lor.

Dacă în zilele noastre, cercetînd America indiană, Lévi-Strauss a îndrăgit „reflexul fugitiv al unei ere în care specia era pe măsura universului ei", constatările lui se împletesc cu cele ale lui Engels, care, pe baza datelor etnografiei timpului său, exclama de asemenea: „Și ce minunată orînduire este această orînduire gentilică cu toată naivitatea și simplitatea ei". Engels a subliniat însă că renașterea pe o treaptă superioară a unei asemenea orînduiri minunate poate avea loc numai pe baza unui nivel înalt al dezvoltării forțelor de producție. Stăpînind într-o măsură din ce în ce mai mare forțele naturii, omul capătă condiții pentru a stăpîni și forțele sociale pe care le creează, pentru a-și depăși alienările.

§ 8. UN „PROCES“ AL OMULUI?

„Criza“ subiectului și realitatea contemporană

Dacă din cele arătate pînă acum rezultă că ideea umanității nu exclude ideea progresului istoric, ci, dimpotrivă, o presupune, un argument care vine oarecum să confirme indirect această legătură decurge din unele concepții structuraliste care au stîrnit vii discuții în ultimii ani și care resping în bloc atît istorismul, cît și omul. Caracteristică în această privință este cartea lui Michel Foucault *Les mots et les choses*. În cele ce urmează nu ne vom referi decît sumar la cîteva din aspectele vastei arii problematice abordate de Foucault, cu atît mai mult cu cît lucrarea lui a fost adeseori prezentată și recenzată.

Intenția lui Foucault este de a realiza ceea ce el numește o arheologie a științelor umane, a cunoașterii sau mai precis a culturii europene începînd din secolul al XVI-lea. În locul unei istorii a ideilor, el încearcă să studieze cîmpul lor gnoseologic, configurațiile ce au prilejuit formele diverse ale cunoașterii empirice, principiile ei de structurare, un fel de condiții „a priori“ ale acesteia. În această perioadă, Foucault distinge trei structuri fundamentale ale cîmpului gnoseologic și două mutații care le separă. Prima din aceste structuri corespunde secolului al XVI-lea, cînd semnele și obiectele semnificate, cuvintele și lucrurile se suprapun. Mutația arheologică care are loc la sfîrșitul secolului al XVI-lea și începutul secolului al XVII-lea, cînd corespondența dintre obiecte și semne și-a pierdut vechiul ei înțeles, deschide o nouă epocă, cea clasică, care cuprinde, după Foucault, secolul al

XVII-lea și aproape în întregime secolul al XVIII-lea. Semnele, care încetează să se mai confunde cu lucrurile, devin reprezentări ale acestora, care sînt ordonate în tablouri conform unei „mathesis“ înțeleasă ca știință universală a măsurii și ordinii.

Cea de-a doua mutație, care ne interesează în mod deosebit, are loc la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, inaugurînd epoca modernă. Cîmpul omogen al reprezentărilor ordonabile este dizolvat, ceea ce face să apară noi forme de gîndire, care urmăresc dincolo de reprezentare sursele, originile acesteia, se retrag în profunzimea lucrurilor. Foucault analizează această mutație pe planul limbii, al științelor naturii și al științei economice. În aceasta din urmă, de pildă, locul noțiunii de „avuție“ și al tablourilor caracteristice pentru epoca clasică este luat de noțiunea de „muncă“, deoarece la Ricardo valoarea încetează să mai fie un semn, devenind un produs al muncii. Ca o consecință a acestei mutații, în locul unei cauzalități „circulare și de suprafață“ specifică epocii anterioare, apare posibilitatea stabilirii unei serii cauzale de alt tip, „liniară și omogenă“ (de exemplu, orice muncă are un rezultat care, sub o formă sau alta, e aplicat altei munci ș.a.m.d.). De aici, după Foucault, posibilitatea unui „timp istoric continuu“ și deci „articularea economiei pe istorie“. O altă consecință strîns legată de cea anterioară privește apariția problematicii antropologice, a omului. Conform interpretării date de Foucault concepției lui Ricardo, munca n-a apărut decît atunci cînd oamenii au devenit prea numeroși pentru a se hrăni din fructele spontane ale pămîntului. Din acel moment al istoriei ei, omenirea nu mai lucrează decît sub amenințarea morții. „Homo oeconomicus“ nu mai este acela care-și reprezintă propriile sale nevoi și obiectele capabile să le satisfacă, ci acela „care-și petrece, își uzează și își pierde viața pentru a scăpa iminenței morții“, este „ o ființă finită“. În acest mod economia duce la considerații de ordin antropologic: „Ea se referă la proprietățile biologice ale unei specii umane despre care Malthus, în aceeași epocă cu Ricardo, a arătat că tinde mereu să crească dacă nu se aduc remedii sau nu se exercită

constrîngeri; ea se referă, de asemenea, la situaţia acestor fiinţe, care riscă să nu găsească în natura înconjurătoare cu ce să-şi asigure existenţa; în sfîrşit, ea vede în muncă, în însăşi duritatea acestei munci, singurul mijloc de a nega carenţa fundamentală şi de a învinge pentru un moment moartea"[1]. Găsesc teren astfel problemele umanismului, ale raportului omului cu lumea, ale realităţii, ale fericirii.

Omul, aşadar, în concepţia lui Foucault, este o invenţie relativ recentă, o figură care n-ar avea decît două secole, „o simplă cută în cunoaşterea noastră"[2], de unde s-au născut „toate himerele noilor umanisme, toate facilităţile unei «antropologii» înţelese ca reflexiune generală, semipozitivă, semifilozofică, asupra omului"[3]. Nu ar fi nevoie decît de o nouă mutaţie a cîmpului epistemologic, pe care Foucault o prevede ca iminentă, pentru ca acest episod, care a început acum un secol şi jumătate, permiţînd apariţia figurii omului, să fie definitiv încheiat.

Locul omului este fixat de Foucault într-o imagine de o rară frumuseţe, care constituie un fel de laitmotiv al întregii cărţi. Este vorba despre analiza cunoscutului tablou al lui Velasquez *Meninele*. Atenţia celui care contemplă tabloul este, rînd pe rînd, atrasă de mica infantă, de suita, animalele, piticii care o înconjură, de pictorul însuşi. De-abia înr-un tîrziu el sesizează printre tablourile care decorează fondul încăperii o oglindă, iar în aceasta imaginea palidă a adevăratului centru al tabloului, perechea regală care pozează pictorului şi spre care sînt îndreptaţi ochii întregii asistenţe. Regele se situează, prin urmare, în afara tabloului, la fel ca şi omul în epoca reprezentărilor clasice pentru care este caracteristică opera lui Velasquez. Numai o dată cu schimbarea cîmpului epistemologic „apare omul, cu poziţia sa ambiguă de obiect pentru cunoaştere şi de subiect care cunoaşte: suveran

[1] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 269.
[2] *Op. cit.*, p. 15.
[3] *Ibid.*

supus, spectator privit, el răsare acolo, în acel loc al regelui pe care i-l atribuiau dinainte *Meninele*, dar de unde mult timp prezenţa sa reală a fost exclusă"[4].

Concepţia lui Foucault, care a stîrnit multă vîlvă, a fost supusă totodată unor critici, după părerea noastră justificate. Una dintre ele, enunţată de Sartre şi reluată de Garaudy, Burgelin şi alţii, priveşte faptul că, încercînd să definească condiţiile ce fac posibil un anumit tip de gîndire, „Foucault nu ne spune ceea ce ar fi cel mai interesant: nici cum anume s-a constituit fiecare (tip de) gîndire plecînd de la aceste condiţii, nici cum trec oamenii de la un tip de gîndire la altul"[5]. Mutaţiile pe care le semnalează Foucault apar arbitrare, nedeterminate de nimic. El nu reuşeşte să opună istorismului, progresului, continuităţii decît o simplă „juxtapunere în timp a unei suite de structuri"[6] în fond incomprehensibilă.

Cu tot talentul pe care-l posedă, cu toate asociaţiile remarcabile, subtile şi profund instructive pe care le face între fenomenele culturale ale unei epoci, construcţia lui Foucault apare artificială, speculativă. Numeroşi critici i-au reproşat erori şi îndeosebi unilateralităţi manifeste, interpretări forţate, care decurgeau din tentaţia irezistibilă de a înghesui faptele în sistem, chiar cu riscul unei mutilări evidente. Explicaţia ultimă a acestui caracter speculativ rezidă în faptul că întreaga construcţie, cu tot caracterul ei incantatoriu, pluteşte oarecum în aer, este ruptă de solul vieţii reale. Dezvoltarea tehnicii, schimbarea relaţiilor economice, raporturile şi luptele de clasă, marile descoperiri geografice aproape că dispar din orizontul lui Foucault. Acest lucru este sesizat şi de Sartre: „Un istoric, astăzi, poate să nu fie comunist; dar el ştie că nu poţi să scrii istorie serios fără să pui pe primul plan elementele materiale ale vieţii oamenilor, raporturile de producţie, practica

[4] *Op. cit.*, p. 323.
[5] J.P. Sartre, *Interviu acordat revistei „L'Arc"*, în *Secolul 20* nr. 5/1967, p. 33.
[6] Pierre Burgelin, *L'archéologie du savoir*, în *Esprit* nr. 5/1967, p. 855.

(la praxis), chiar dacă socoate, ca mine, că deasupra acestor raporturi «suprastructurile» constituie regiuni relativ autonome"[7]. Nu putem decît să ne declarăm de acord cu aceste afirmații cu singura rezervă că ideea autonomiei relative a suprastructurilor nu constituie o singularitate a lui Sartre, ci face parte din patrimoniul tezelor fundamentale ale marxismului.

Dar să ne întoarcem la ideea omului. În ultimă instanță, „iluzia" pe care încearcă să o destrame Foucault este că omul ca obiect ar fi totodată subiect, creator al istoriei. „Eul" explodează lăsînd locul, după acest autor, unei gîndiri anonime, coercitive pentru o anumită epocă și un anumit limbaj. Sarcina filozofiei și a ceea ce se înțelege în general prin științele umaniste ar fi să evidențieze configurațiile acestei gîndiri anonime. Omul se topește astfel în „sistem".

Separînd gîndirea „clasică" de cea „modernă", Foucault consideră că aceasta din urmă nu poate evita reanimarea vechii probleme a cogito-ului. Cogito-ul modern al fenomenologilor, de pildă, se deosebește însă de cel cartezian, deoarece „eu gîndesc" nu mă mai conduce la evidența lui „eu sînt". Așa cum arată Foucault, eu nu pot fi nici limba pe care o vorbesc, dar al cărei sistem există independent de mine, nici munca pe care o fac cu mîinile mele, dar care-mi scapă nu numai cînd am sfîrșit-o, ci și înainte de a mă fi apucat de ea, nici viața pe care o simt în mine, dar care mă învăluie prin timpul iminent care-mi prescrie moartea. Cogito-ul modern conduce, de aceea, la întrebarea în ce constă acest om și cum se poate că această ființă, care ar putea fi ușor caracterizată prin aceea că gîndește, se raportează permanent la ceea ce este în afara gîndirii. Omul apare doar ca „o ființă care scînteie, pîlpîie oarecum în deschiderea cogito-ului, dar care nu este dată în mod suveran în el și prin el"[8].

Omul capătă însă un contur mai concret, mai puțin pîlpîitor numai dacă raportul dintre el și lume nu este redus la modul în care el gîndește această lume, ci evidențiază în primul rînd modul în care el acționează asupra acesteia. De aceea, răspunsul la problemele ridicate de Foucault este dat în primul rînd de ideea marxistă a practicii, care permite depășirea dualismului om-lume.

[7] J. P. Sartre, *loc. cit.*, p. 84.
[8] M. Foucault, *op. cit.*, p. 336.

Exprimînd acțiunea subiectului asupra obiectului, conceptul practicii ne ferește de capcana unui doctrinarism abstract, automatic și ne cruță totodată de deziluziile pe care ni le procură inevitabil subiectivismul. Numai prin prizma acestui concept, putem depăși contradicția, aparent inextricabilă, dintre acțiunea creatoare a omului și existența unor legi obiective care guvernează această acțiune, putem înțelege cum oamenii își fac ei înșiși istoria, dar sub imperiul unor condiții și legi care nu depind de ei.

Comentatorii lui Foucault încearcă să explice succesul cărții sale printr-o anume „criză a subiectului", prin aceea că omul contemporan se simte oarecum zdrobit de rezultatele culturii sale, prin faptul că știința dezvăluie din ce în ce mai mult că „libertatea" omului este îngrădită de cadre care-l domină. O asemenea explicație este valabilă cel mult împotriva exceselor unei filozofii subiectiviste a omului, ale unei filozofii a „libertății" lipsită de orice îngrădire, de orice fundal obiectiv. Reacția față de o asemenea filozofie nu poate fi însă renunțarea totală la subiectivitate, confundarea fără restricții a universului uman cu cel pe care-l studiază științele naturii. Realitatea contemporană nu este cîtuși de puțin prielnică afirmării unei asemenea tendințe. Mediul natural apare azi, mai mult decît oricînd, ca un mediu „umanizat", care nu poate fi studiat fără a ține seama de activitatea creatoare a subiectului. Chiar în științele naturii, problemele fizicii microobiectelor nu pot fi tratate făcînd abstracție de subiect, de dialectica obiectului și subiectului.

Deși foarte departe de marxism, Foucault reeditează greșeala acelora care, pornind de la temeiurile obiective, materiale ale activității umane, au dat teoriei marxiste o interpretare vulgarizatoare, diminuînd la maximum rolul factorilor subiectivi. Este semnificativă în această privință, deși nu trebuie luată „ad litteram", remarca

lui Burgelin că Foucault ar relua și ar transpune „distincția marxistă dintre infrastructură și suprastructură, fără însă ca aceasta să fie temperată de echivalentul unei acțiuni reciproce"[9].

Dialectica progresului social face ca tocmai atunci cînd omul apare mai copleșit de forțe străine, să se creeze premise pentru afirmarea sa prometeică. De aceea prohodul omului, făcut de numeroși gînditori încă înainte de Foucault, a rămas în general fără obiect. Și totuși din cartea lui Foucault decurge un învățămînt prețios, acela de a ne preveni împotriva facilității unei filozofii care se mulțumește să slăvească omul și măreția lui sau se declară satisfăcută dacă constată „misterul de nepătruns" al abisurilor conștiinței individului. Ea ne îndeamnă într-un anume fel să continuăm opera lui Marx pentru a descifra ce înseamnă omul în fiecare etapă concretă a dezvoltării sociale, pentru a-i dezvălui posibilitățile și a-i clarifica perspectivele.

Omul și categoriile „Capitalului"

Înrudită sub aspect metodologic cu „sistemul" lui Foucault este încercarea grupului de cercetători marxiști în frunte cu Louis Althusser — la care ne-am mai referit în această lucrare — de a da o nouă interpretare filozofiei marxiste sau mai bine zis de a constitui o asemenea filozofie pornind de la pietrele de temelie puse de Marx. Termenul de înrudire pe care-l folosim aici ar putea fi contestat, și nu fără temei. Într-adevăr, Foucault consideră că marxismul n-a introdus nici o „tăietură reală" în cunoaștere, că el „este în gîndirea secolului al XIX-lea ca peștele în apă: adică oricînd altcîndva încetează să respire"[10]. Althusser, dimpotrivă, își pune ca sarcină să dea existență și consistență teoretică filozofiei marxiste. Majoritatea studiilor sale sînt exegeze remarcabile ca profunzime și sagacitate ale operei lui Marx. Ceea ce îi

[9] Pierre Burgelin, *loc. cit.*, p. 857.
[10] M. Foucault, *op. cit.*, p. 274.

leagă însă pe acești doi autori este însemnătatea fundamentală pe care o acordă conceptului de structură și de aici poziția negativă față de istorism și umanism.

Problema raporturilor dintre marxism și umanism a fost adesea abordată în literatura filozofică. De pe pozițiile unui umanism sentimental, mic-burghez, numeroși adversari ai marxismului afirmă că ideea luptei de clasă contrazice postulatele fundamentale ale umanismului, ale dragostei de oameni. Alții reproșează lui Marx că formularea științifică, rece a legilor dezvoltării vieții sociale pierde din vedere omul viu, liber, cu dorințele, voința, pasiunile sale. Simone de Beauvoir consideră, de pildă, că „în marxism (...)subiectivitatea se resoarbe în activitatea lumii date; revoltă, nevoie, speranță, refuz, dorință nu sînt decît rezultantele forțelor exterioare"[11]. De astă dată însă, umanismul este contestat marxismului nu de pe poziții exterioare acestuia. După Althusser și grupul de cercetători marxiști care-l urmează, statutul umanismului marxist ar putea fi definit respingînd pretențiile sale teoretice și recunoscînd numai funcția sa practică de ideologie.

În concepția lui Althusser, umanismul filozofic al lui Marx caracterizează doar primele etape de formare ale acestuia, cînd „omul" constituia atît principiul teoretic al concepției sale despre lume, cît și pivotul atitudinii sale practice. Astfel, în perioada *Gazetei renane*, Marx ar fi profesat un umanism democratic liberal de tip kantiano-fichteian, iar între 1842 și 1845, un umanism „comunitar" de tip feuerbachian. După 1845, și îndeosebi în *Capitalul*, Marx ar rupe în mod hotărît cu metoda antropologică de rezolvare a problemelor sociale. Fiind fondată pe concepte total noi: formațiune socială, forțe de producție, relații de producție, suprastructură, ideologie ș.a., concepția materialistă asupra istoriei ar însemna, pe de o parte, o critică radicală a pretențiilor teoretice ale oricărui

[11] Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité*, Gallimard, 1964, p. 27.

umanism filozofic, ruptura de antropologie, iar pe de altă parte o definire a umanismului ca ideologie[12].

Problema dimensiunilor umaniste ale marxismului nu poate fi rezolvată decît pornind de la clarificarea noțiunilor în cauză. Cea mai răspîndită accepție a noțiunii de umanism presupune ideea unei esențe universale a omului, a unei naturi umane mai mult sau mai puțin permanente, a unui model al omului obținut în mod speculativ. Problematica filozofică care se axează în jurul unui astfel de concept implică în mod necesar o componentă idealistă. După Pierre Henri-Simon, de pildă, „prin umanism trebuie să înțelegem o atitudine de gîndire, care comportă două afirmații esențiale: există o natură umană și umanul se caracterizează prin viața spiritului"[13]. De aici, Althusser putea să afirme că revoluția teoretică înfăptuită de marxism înseamnă renunțarea la un asemenea umanism filozofic, că pentru a cunoaște ceva despre oameni se impune să înlăturăm cu desăvîrșire ideea unei naturi omenești eterne.

S-ar putea oare însă trage concluzia că omul lipsește din sistemul categoriilor materialismului istoric, că logica *Capitalului* presupune sacrificarea „mitului filozofic al omului"[14]? Credem mai curînd că materialismul istoric permite o viziune a omului care nu contrazice o înțelegere științifică a realității. Mai mult, s-ar putea spune chiar că în centrul *Capitalului*, al analizei riguroase a relațiilor sociale în capitalism, stă omul, că principala concluzie a *Capitalului*, ca și a întregii

[12] Louis Althusser, *Pour Marx*, François Maspero, Paris, 1967, p. 229—234. Pentru a nu simplifica sau denatura gîndirea lui Althusser trebuie să precizăm că adversitatea lui față de „umanism" nu înseamnă o atitudine negativă de principiu față de aspectele concrete ale acestuia, ca refuzul exploatării economice și servituții politice, refuzul discriminărilor umane (rasiale, religioase) etc. Althusser proclamă numai un „anti-umanism" teoretic, respectiv consideră că înțelegerea teoretică a vieții sociale este incompatibilă cu asemenea concepte filozofice ca: omul total, alienarea, sciziunea etc. caracteristice unei „filozofii a omului" depășite de către marxism.

[13] Pierre Henri-Simon, *L'homme en procès*, Payot, 1965, p. 1.

[14] Louis Althusser, *op. cit.*, p. 236.

opere a lui Marx, este eliberarea omului. De aceea, dacă în analiza anterioară ne-am sprijinit îndeosebi pe operele din tinerețe ale lui Marx, în următoarele pagini ne propunem să facem apel la operele de maturitate și îndeosebi la *Capitalul*. Avînd în vedere caracterul dezbaterii, vom fi obligați să recurgem într-o măsură mai mare la citate din *Capitalul*, fapt pentru care cerem îngăduința cititorului.

Procesul formării gîndirii marxiste, care își găsește încununarea în *Capitalul*, însemna totodată ruptura cu înțelegerea omului exclusiv ca subiect individual, cu definirea omului prin anumite calități permanente, care să explice în ultimă instanță societatea și evoluția ei. Nici o concluzie a materialismului istoric nu decurge din existența unor asemenea calități biologice, economice sau morale. Încercările de reînviere a metodelor specifice secolului al XVIII-lea, de a reduce complexitatea vieții sociale la relațiile dintre doi indivizi, sînt întîmpinate cu ironie. Marx urmărește consecvent teza, elaborată încă în 1845, conform căreia esența umană nu este altceva decît ansamblul relațiilor sociale. El pornește de la analiza celulei societății capitaliste, a mărfii, a raporturilor sociale conținute în ea, de la contradicțiile care explică mișcarea acestor raporturi și care își cer, în cele din urmă, rezolvarea prin revoluție socială.

Și totuși, în spatele acestei cercetări obiective, care încearcă să trateze fenomenul social cu rigoarea caracteristică științelor naturii, se află permanent interesul pentru omul viu, concret, cu idealurile și iluziile sale, cu scăderile, dar și cu măreția lui. Vorbind despre *Capitalul*, Lenin sublinia, pe bună dreptate, că Marx nu s-a mărginit la dezvăluirea scheletului societății, ci a căutat să dea acestui schelet carne și sînge, că succesul cărții lui Marx se datorește faptului că arăta „cititorului întreaga formațiune socială capitalistă: cu aspectele existenței ei zilnice"[15].

[15] V.I. Lenin, *Opere complete*, vol. 1, București, Editura politică, 1963, p. 136.

Concepţia lui Marx despre om este profund dialectică. Numai dialectica poate depăşi dilema după care analiza teoretică a societăţii trebuie fie să pornească de la un anumit model permanent al omului, fie să renunţe cu desăvîrşire la ideea unei esenţe generice a omului. În *Capitalul* omul apare în istoricitatea sa, ca produs al unei epoci istorice. Omul nu poate fi separat de orînduirea sa, de clasa sa. În evul mediu al Europei, de pildă, arată Marx, găsim „numai oameni total dependenţi — şerbi şi seniori, vasali şi suzerani, laici şi clerici. Dependenţa personală caracterizează aici atît relaţiile sociale ale producţiei materiale, cît şi toate celelalte domenii ale vieţii bazate pe aceasta"[16]. Capitalismul creează alte raporturi şi clase sociale, care îşi lasă amprenta asupra personalităţii omeneşti. Istoricitatea esenţei umane nu exclude însă laturi comune, aspecte ale omului la a căror formare contribuie întreaga dezvoltare socială în diversele ei etape. O asemenea trăsătură specific umană este munca, pe care Marx o analizează în *Capitalul* ca un proces între om şi natură, care poate fi privit şi independent de orice formă socială determinată, ca o condiţie a apariţiei, existenţei şi dezvoltării omului, ca o expresie a capacităţii sale de creaţie, de autoconstruire.

Caracterizarea muncii ca trăsătură specific omenească nu este numai rezultatul abstracţiei, care lasă la o parte, pentru necesităţile analizei, relaţiile sociale concrete pe care le îmbracă acest proces în fiecare epocă în parte. O dată cu progresul societăţii, cu noile forme sociale pe care le capătă munca, se cristalizează elementele proprii, omeneşti ale acesteia, care-şi vor găsi expresia deplină în societatea eliberată de antagonisme sociale, în societatea comunistă. Din acest punct de vedere, incapacitatea de a separa munca şi mijloacele de producţie de o anumită formă socială specifică, respectiv de forma de capital, este considerată de Marx ca o expresie a spiritului de clasă în gîndirea economică şi socială burgheză: „Agenţii practici ai producţiei capitaliste şi ideologii lor guralivi nu sînt în stare să conceapă mijlocul de producţie separat de masca sa socială caracteristică, antagonistă, pe care o poartă astăzi, după cum stăpînul de sclavi nu este în stare să-l conceapă pe muncitorul însuşi separat de rolul lui de sclav"[17].

[16] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 91.

Analizele ştiinţifice din *Capitalul* se înnoadă astfel cu marxismul embrionar al *Manuscriselor economico-filozofice din 1844*. Ideea înstrăinării, care ocupă un loc central în *Manuscrise* şi conform căreia creaţia umană, în condiţiile proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, se transformă într-o forţă străină, adesea ostilă omului, capătă o formă riguroasă şi o fundamentare ştiinţifică în *Capitalul*.

Înstrăinarea omului, a muncii omeneşti îşi găseşte astfel expresia în contradicţiile mărfii în orînduirile bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie, în contradicţia dintre valoare şi valoarea de întrebuinţare. Marx insistă asupra faptului că în primul rînd valoarea de întrebuinţare poate să-l intereseze pe om, că munca este o condiţie a existenţei omeneşti „în calitate de creatoare de valori de întrebuinţare, de muncă utilă"[18]. În condiţiile producţiei de mărfuri bazată pe proprietatea privată, se face însă abstracţie de caracterul determinant al activităţii productive, de caracterul util al muncii. Munca este privită în primul rînd nu din punct de vedere calitativ, ci cantitativ, ca muncă egală, abstractă. Caracterul omenesc, calitativ, util al muncii nu apare pe primul plan. Marx face în această privinţă o comparaţie semnificativă: „După cum în societatea burgheză un general sau un bancher joacă un rol însemnat, în timp ce omul ca atare (schlechthin) nu joacă decît un rol cu totul secundar, la fel stau lucrurile aici cu munca omenească"[19]. Capitalismul creează astfel un cadru pentru despersonalizarea omului: „Aici muncitorul nu mai e decît timp de muncă personificat"[20].

[17] *Op. cit.*, p. 618.
[18] *Op. cit.*, p. 57.
[19] *Op. cit.*, p. 59.
[20] *Op. cit.*, p. 254.

Cercetarea mecanismului exploatării capitaliste, analiza concretă pe care o face Marx relațiilor capitaliste în perioada respectivă evidențiază mai puternic caracterul înstrăinat al muncii. Forța de muncă a muncitorului devenind marfă, procesul de muncă, din manifestarea cea mai pregnantă a esenței omului, devine „un proces între lucruri pe care capitalistul le-a cumpărat, între lucruri care îi aparțin"[21]. Această cercetare descifrează astfel și dă o formă mai riguroasă ideii din *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* după care în capitalism „munca îi este *exterioară* muncitorului,... nu este... voluntară, ci silită, *muncă forțată*", iar „activitatea muncitorului nu este activitatea sa proprie. Ea aparține altuia, ea este pierderea propriului său eu"[22].

Caracterul înstrăinat, forțat al muncii răpesc acesteia trăsăturile ei specifice umane: universalitatea, multilateralitatea, libertatea. Analizînd astfel manufactura capitalistă, Marx arăta că „ea îl mutilează pe muncitor, transformîndu-l într-o ființă monstruoasă prin dezvoltarea artificială unilaterală a dexterității sale, înăbușind un univers întreg de înclinații și aptitudini productive"[23]. În același spirit se exprimă Marx în analiza procesului de acumulare a capitalului: „Toate mijloacele pentru dezvoltarea producției se transformă în mijloace de dominare și de exploatare a producătorului, îl deformează pe muncitor transformîndu-l într-un om trunchiat, îl reduc la rolul de anexă a mașinii, transformă munca sa în chin, golesc această muncă de conținut, înstrăinează de muncitor factorii intelectuali ai procesului de muncă în măsura în care știința intră în acest proces ca factor independent[24].

Unul dintre aspectele cele mai importante ale înstrăinării constituie ceea ce Marx denumea în *Manuscrise* înstrăinarea „esenței generice a omului". Această

[21] *Op. cit.*, p. 198.
[22] K. Marx și F. Engels, *Despre artă*, vol. 1, București, Editura politică, 1966, p. 150.
[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 371.
[24] *Op. cit.*, p. 655.

esență se concretizează în primul rînd în rezultatele activității principale a omului: activitatea de producție. Omul se definește ca om prin întreaga sa istorie anterioară, concretizată în mijloacele sale de producție. Faptul că aceste mijloace de producție, rezultat al activității unui șir de generații, devin proprietatea capitaliștilor exprimă, de aceea, înstrăinarea omului sub aspect generic, ca specie. În *Capitalul*, Marx reia această analiză în pagini zguduitoare, care zugrăvesc, pe de o parte, procesul istoric de separațiune între producători și mijloacele de producție, pe de altă parte modul în care munca acumulată sub formă de capital subjugă și alterează conținutul esențial al muncii vii, creatoare. Deși în opera sa fundamentală Marx este extrem de prudent în formularea unor judecăți apreciative, preferînd să prezinte fenomenul și necesitatea sa istorică, el nu se poate opri să denunțe o orînduire care inversează raporturile naturale dintre munca vie și cea moartă, dintre muncitor și produsele muncii sale. El caracterizează capitalismul ca un mod de producție în care muncitorul există pentru nevoile de valorificare a unor valori existente, „în loc ca, invers, avuția materială să existe pentru nevoile de dezvoltare ale muncitorului. După cum în religie omul este dominat de produsul propriei sale minți, tot astfel în producția capitalistă el este dominat de produsul propriei sale mîini"[25].

Înstrăinarea muncii are ca urmare ceea ce Marx denumește în *Manuscrise* „înstrăinarea omului față de om". O expresie caracteristică a acestei modalități de înstrăinare este „fetișismul" mărfii analizat în *Capitalul*. Acesta rezidă în faptul că, în condițiile orînduirilor bazate pe proprietatea privată asupra mijloacelor de producție, egalitatea dintre muncile omenești ia forma concretă a unei valori egale a produselor muncii, relația socială dintre producător și ansamblul muncii apărîndu-le oamenilor ca o relație obiectuală, existentă în afara lor. Astfel, relațiile dintre oameni capătă caracterul unor relații dintre lucruri, ceea ce acoperă — după expresia lui Marx — cu un văl de ceață mis-

[25] *Op. cit.*, p. 631.

tică întreg procesul vieţii sociale. Fetişismul mărfii ia o formă „vizibilă şi strălucitoare" în „misterul fetişismului banilor". Sînt scoase astfel la lumină cauzele fenomenului analizat în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*, prin care personalităţii omului, în capitalism, i se substituie capitalul pe care-l deţine: „Ceea ce îmi este accesibil prin intermediul *banilor*, ceea ce eu pot plăti, adică ceea ce pot cumpăra banii, aceasta sînt eu însumi, posesorul banilor"[26].

Fetişismul mărfii este rezultatul proprietăţii capitaliste asupra mijloacelor de producţie, care determină ceea ce Marx denumeşte „comportarea atomistică a oamenilor în procesul lor social de producţie", caracterul precumpănitor spontan al acestui proces, neputinţa oamenilor de a-şi supune forţele sociale pe care ei înşişi le creează. Numai comunismul, ca societate omenească, „produs al asocierii libere a oamenilor... sub controlul lor conştient şi planic"[27] poate înlătura acel „văl de ceaţă mistică" care înconjoară procesele sociale, astfel încît „relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură"[28].

Capitalul reia astfel analiza principalelor forme ale înstrăinării menţionate în *Manuscrisele economico-filozofice din 1844*: înstrăinarea produsului muncii, a procesului de muncă însuşi, înstrăinarea „esenţei generice" a omului şi cea a raporturilor dintre oameni. El descifrează din *Manuscrise* formula după care comunismul — desfiinţarea proprietăţii private asupra mijloacelor de producţie, care constituie înstrăinarea omului — este implicit aproprierea reală a esenţei umane de către om şi pentru om.

Această dezalienare a omului, recucerire a esenţei sale, nu înseamnă revenirea la un tip de om sau relaţii sociale existente anterior. Marx era foarte departe

[26] K. Marx şi F. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura politică, 1968, p. 604.
[27] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, 1966, p. 94.
[28] Ibidem.

de mitul specific secolului al XVIII-lea, al bunului sălbatic. Deşi a apreciat mica producţie la timpul respectiv ca o condiţie necesară pentru dezvoltarea producţiei sociale şi a individualităţii libere a muncitorului însuşi, el a considerat că ea nu este compatibilă decît cu limitele naturale, strîmte ale producţiei, înlăturarea ei la un moment dat fiind un fenomen necesar şi obiectiv progresist. Totodată, comunismul nu înseamnă nici realizarea unei esenţe umane abstracte. Omul concret, omul total, despre care Marx vorbeşte în *Manuscrise* şi ale cărui contururi apar mai limpezi în lumina analizelor din *Capitalul*, este rezultatul întregii sale istorii anterioare. În acest sens, chiar procesul de alienare, de dezvoltare a omului în condiţiile capitalismului generează anumite calităţi ale omului care se vor putea dezvolta liber în condiţiile societăţii comuniste. Cadrul în esenţă neuman al exploatării, aşa cum îl descrie Marx în *Capitalul*, generează astfel tendinţa spre realizarea unor calităţi specific omeneşti, ca demnitatea, libertatea, personalitatea. Omul parţial, fragmentat, zugrăvit în *Capitalul* deschide perspectiva omului integral, multilateral. Omul supus forţelor pe care le creează, dar pe care nu le poate supune, deschide perspectiva omului care stăpîneşte, domină din ce în ce mai mult procesele sociale.

Capitalul situează astfel pe un teren solid problematica *Manuscriselor*. Formulările cuprinse în acestea din urmă puteau duce şi au dus uneori la interpretări care identificau progresul istoric cu triumful raţiunii şi societatea comunistă cu realizarea unei esenţe umane prestabilite. Pornind de la asemenea interpretări, Louis Althusser, Jacques Goldberg şi alţi marxişti erau îndreptăţiţi să protesteze în cadrul discuţiei sus-amintite împotriva unei folosiri abuzive a *Manuscriselor* şi a încercării de a face în mod unilateral din conceptul de „înstrăinare" conceptul fundamental al marxismului. De aici nu trebuie însă trasă concluzia unei rupturi definitive între diversele etape ale dezvoltării gîndirii marxiste, nu trebuie pierdută din vedere unitatea fundamentală a acestei gîndiri.

Categorii fundamentale ale materialismului istoric, ca formațiune socială, mod de producție, bază, suprastructură, nu pot fi, așadar, contrapuse categoriei umanului. Dimpotrivă, ele vin să completeze, să expliciteze ceea ce este omul, care este condiția lui în fiecare etapă istorică, care sînt perspectivele lui. Analizînd cu migală, acuratețe și profunzime anatomia orînduirii capitaliste și mecanismul funcționării ei, *Capitalul* realizează totodată o frescă cuprinzătoare a condiției umane în cadrul acestei societăți. Pentru Marx muncitorul nu reprezintă o noțiune abstractă, expresie a unui anumit sistem de relații economice. În numeroasele pagini pe care le consacră situației clasei muncitoare, muncitorul apare viu — ca tată, soț sau copil—, ca individ cu particularitățile sale specifice, cu personalitatea sa, adesea strivită de mecanismul implacabil al orînduirii. De asemenea, stabilind caracterul necesar al formațiunii sociale comuniste, fără a se aventura în conjecturi asupra contururilor precise ale viitoarei societăți, Marx insistă asupra acelor laturi ale ei care vor permite dezvoltarea nestăvilită a omului. Definită ca umanism real în *Manuscrise*, societatea comunistă apare în *Capitalul* ca un rezultat al dezvoltării anterioare a umanității, cuprinzînd în mod sintetic ceea ce a putut să realizeze durabil de-a lungul istoriei ei. Comunismul nu realizează un ideal de om preexistent, ci permite desfășurarea liberă a omului, așa cum l-a format întreaga lui dezvoltare anterioară.

Umanismul marxist nu este, prin urmare, doar de ordin ideologic, ci și de ordin teoretic, științific. De altfel, distincția atît de tranșantă pe care o face Althusser între știință și ideologie este greu acceptabilă. După acest autor, „în ideologie raportul real este inevitabil inclus într-un raport imaginar: raport care mai mult exprimă o voință (conservatoare, conformistă, reformistă sau revoluționară), respectiv o speranță sau o nostalgie decît descrie o realitate“[29].

[29] Louis Althusser, *op. cit.*, p. 240.

Ideologia ca sistem de reprezentări de masă ar fi indispensabilă oricărei societăți în scopuri nu teoretice, ci practice, pentru a-i forma pe oameni, a-i pune în stare să răspundă exigențelor condițiilor lor de existență. Această înțelegere a ideologiei este clădită pe sensul pe care Marx și Engels l-au dat acestui termen, referindu-se la acele orînduiri sociale care determină o oglindire deformată, uneori mistificată a raporturilor reale în mintea oamenilor. O asemenea oglindire nu este însă obligatorie în orice împrejurări. Althusser poate avea dreptate susținînd că este utopică ideea după care societatea viitorului va fi lipsită de ideologie, în sensul că morala și arta, de pildă, ar putea să fie dizolvate în cunoașterea științifică. Aceasta nu înseamnă însă cîtuși de puțin că morala, reprezentările cotidiene și într-o anumită măsură și arta nu s-ar putea clădi pe o concepție științifică asupra lumii, pe o înțelegere din ce în ce mai adecvată a tendințelor obiective ale dezvoltării acesteia, ci ar implica în mod obligatoriu iluzii și raporturi imaginare. Experiența dezvoltării ideologice în condițiile socialismului este revelatorie în această privință. Concepția după care ideologia răspunde doar „necesităților practice ale acțiunii și polemicii și nu constituie un punct de vedere pentru o reflexiune teoretică serioasă, adică științificește fondată“[30], conduce la o sciziune între teorie și practică, care nu corespunde spiritului marxismului.

Forța umanismului marxist rezidă tocmai într-o concepție științifică asupra omului și a destinelor sale, a progresului social. *Capitalul* lui Marx rămîne nepieritor în evoluția gîndirii social-politice și filozofice și prin aceea că a pus o piatră de temelie a acestei concepții. Umanismul *Capitalului* exprimă legătura acestuia nu numai cu momentele anterioare ale gîndirii marxiste, ci și cu întreaga istorie a culturii, care s-a dezvoltat în perioadele ei cele mai luminoase sub semnul glorificării omului.

[30] Jacques Goldberg, *Thèses sur l'humanisme*, în *Nouvelle Critique* nr. 170/1966, p. 134.

Althusser semnalează pe bună dreptate opoziția dintre două interpretări opuse ale marxismului: pe de o parte interpretarea economist-mecanicistă caracteristică unor ideologi ai Internaționalei a II-a, care concep progresul istoric în spiritul unui evoluționism plat guvernat de legi imuabile care lasă un spațiu restrîns activității omului, subapreciază capacitatea acestuia de a elabora ceva fundamental nou; pe de altă parte, ca o reacție față de această concepție, o interpretare umanistă și istoristă care subapreciază elementele de legitate în funcționarea și dezvoltarea societății, ducînd uneori la voluntarism.

Althusser nu oferă, însă, renunțînd la umanism și istorism, o alternativă acestei opoziții. Numai o înțelegere dialectică a progresului social care exprimă unitatea dialectică complexă dintre caracterul de lege al progresului social (excluzînd orice tendință de schematism, uniformism, fatalism) și realizarea acestuia prin forța de creație înnoitoare a oamenilor, corespunde spiritului fundamental al marxismului așa cum s-a dezvoltat de la operele de tinerețe la cele de maturitate ale lui Marx.Omul rămîne o categorie centrală în concepția marxistă asupra societății și istoriei. Ea exprimă în cadrul acestei concepții unitatea dialectică dintre subiectiv și obiectiv, dintre individ și colectivitate, dintre voință liberă și necesitate, dintre valoare și lege, dintre stabilitate și devenire continuă. Tocmai pe asemenea aspecte se întemeiază însă superioritatea și vitalitatea concepției materialiste asupra istoriei.

§ 9. CONCLUZII. ACTUALITATEA IDEII DE PROGRES

Începutul acestei cercetări semnala concepția destul de răspîndită după care ideea de progres ar fi caracteristică doar secolului al XIX-lea. În lumina analizei problemei în paginile anterioare, aceste scurte concluzii își propun să evidențieze faptul că ideea de progres este o idee contemporană, o idee a secolului nostru.

Contemporaneitatea problemei progresului social poate fi studiată pe trei planuri principale, corespunzătoare la trei idei care concură la înțelegerea științifică a progresului: ideea de devenire, de schimbare în timp; ideea de determinism; ideea de om și de umanitate.

Oare ideea de istoricitate, de devenire în timp este proprie numai unei anumite perioade restrînse în istoria culturii omenirii? O asemenea părere este împărtășită azi de unii autori ca o reacție împotriva evoluționismului și istorismului simplificator al secolului al XIX-lea. După Sorokin, de pildă, preocuparea pentru înțelegerea istorică a realității, pentru dezvăluirea unei „legi a progresului" se păstrează într-o formă atenuată în primul sfert al secolului al XX-lea, pentru a face loc ulterior interesului pentru acele procese social-culturale care evidențiază aspecte constante, repetabile sub formă de oscilații, cicluri, periodicități etc.[1] După alții — așa cum s-a mai menționat în paginile anterioare —, ne-am îndrepta

[1] Pitirim A. Sorokin, *Sociological theories of today*, New York, Harper and Row, 1966, p. 591.

spre un mod de gîndire atemporal, care s-ar apropia de acea „gîndire sălbatică" pe care Lévi-Strauss a analizat-o cu atîta simpatie.

Problema care se pune nu este însă numai a unui mod de gîndire, ci în primul rînd a unei realități. Această realitate, viața socială este, prin natura ei, dialectică, istorică. Fără acumulare în timp nu ar fi putut avea loc dezvoltarea uneltelor, a habitudinilor de muncă, a forțelor de producție în ansamblul lor și, în funcție de acestea, a unui întreg ansamblu de relații sociale. Chiar Lévi-Strauss arată că istoria „cumulativă" nu este caracteristică doar civilizației contemporane. El dă exemplul semnificativ al Americii precolumbiene, unde în 20—25 de secole mici grupe de nomazi venite din strîmtoarea Behring au reușit una din cele mai uluitoare demonstrații de istorie cumulativă, creînd o civilizație căreia îi datorăm cartoful, cauciucul, porumbul, tutunul, care a asigurat cadrul unei creații științifice deosebit de interesante (numărul 0, bază a aritmeticii, era folosit de indienii maya cu cel puțin 500 de ani înainte de a fi descoperit de savanții Indiei, de unde l-a primit Europa prin intermediul arabilor).

Dacă ideea dezvoltării în timp, înțelegerea istorică a realității nu s-a manifestat atît de pregnant în primele etape ale culturii omenirii, aceasta se datorește în primul rînd ritmului relativ lent de dezvoltare în numeroase domenii ale tehnicii și în celelalte domenii ale vieții sociale. Este cunoscut astfel faptul că, numeroase secole de-a rîndul, dezvoltarea mijloacelor de comunicație era limitată de viteza calului, că Napoleon avea nevoie aproximativ de același timp ca și Cezar pentru a parcurge distanța de la Paris la Roma, că triremele ateniene și vasele vikingilor erau la fel de rapide ca și vasele de la începutul secolului al XVIII-lea, că în domeniul opticii pentru a trece de la lupă la microscop a fost nevoie de 500 de ani (din secolul al XII-lea pînă în secolul al XVII-lea). Asemenea exemple, care trebuie coroborate cu altele, inclusiv cu cele semnalate de Lèvi-Strauss, nu pot duce la concluzia unui imobilism tehnic sau, după

cum consideră Bertrand de Jouvenel, la o discontinuitate absolută între progresele tehnice și economice ale epocii noastre și procesele anterioare în acest domeniu[2]. Ele evidențiază însă deosebirea marcată de ritm în dezvoltarea vieții sociale. De aceea „universul istoric" a putut fi descoperit de-abia în secolul al XVIII-lea și a devenit pivotul vieții spirituale în secolul al XIX-lea.

Epoca noastră, epocă de schimbări profunde și rapide, epoca revoluțiilor socialiste și de eliberare națională, epoca revoluției tehnice-științifice, este mai puțin propice decît oricare alta pentru o viziune aistorică, atemporală. Nu este cazul să analizăm aici cauzele care au determinat apariția, chiar succesul relativ al unei asemenea viziuni. Unele din aceste cauze au fost menționate în introducerea lucrării. Realitatea contemporană oferă însă toate temeiurile pentru ca renașterea ideii de progres, manifestată azi sub diverse forme, să se dezvolte într-o mișcare fecundă care, eliberînd istorismul de uniformismul și simplismul concepțiilor evoluționiste ale secolului al XIX-lea, să contribuie la înțelegerea mai profundă a prezentului și totodată la scrutarea perspectivelor viitorului.

O a doua idee presupusă de o concepție științifică asupra progresului este cea a determinismului. Împrejurări oarecum similare cu cele expuse în legătură cu istorismul au determinat și părerea după care determinismul ar fi căzut în desuetudine în secolul nostru. În fapt, nu era vorba decît despre incapacitatea unui anumit tip de determinism, încărcat de mecanicism, de a rezista confruntării cu fenomenele, din ce în ce mai complexe, dezvăluite de știința și practica secolului nostru. Idealul lui Laplace, al unei inteligențe capabile de a îmbrățișa în aceeași formulă mișcările corpurilor mari ale universului ca și a celor mai mici atomi și în ochii căruia trecutul ca și viitorul n-ar fi decît prezentul, s-a dovedit nu numai de neatins, dar și neconform ordinii reale a universului nostru. De aici

[2] Bertrand de Jouvenel, *Orientation de l'efficience*, în *Le développement social*, Paris, Mouton et Cie, 1965, p. 161.

însă nu se poate trage concluzia absenței oricărei ordini, oricăror tendințe necesare, a oricărui determinism, atît în natură cît și în societate. Nimeni nu poate nega rolul științei în secolul nostru. Or, știința nu poate fi concepută fără o anumită ordine necesară a fenomenelor pe care le cercetează. G.G. Simpson, un reprezentant al taxonomiei moderne, exprima astfel acest adevăr: „Savanții suportă îndoiala și eșecul pentru că nu pot face altfel. Dar dezordinea este singurul lucru pe care nici nu pot, nici nu trebuie să-l tolereze... În unele cazuri, s-ar putea să ne întrebăm dacă tipul de ordine care a fost elaborat reprezintă o caracteristică obiectivă a fenomenelor sau un artificiu construit de către savant... Totuși, postulatul fundamental al științei este că natura însăși este ordonată"[3]. În același spirit, G. Gurvitch consideră că discuțiile din ultimul sfert de secol asupra limitelor, gradului de suplețe, multiplicității de procedee de constatare a determinismului nu pot duce la concluzia unui „abandon" al acestuia[4].

Din vasta problematică a determinismului, ideea de progres reține cel puțin cîteva aspecte. În primul rînd continuitatea, faptul că întreaga activitate socială la un moment dat presupune și este într-un anume sens determinată de activitatea anterioară. Rezultatele acumulate ale acestei activități nu conțin în ele, riguros construită, orbita activității viitoare, dar constituie un anumit cadru în care această orbită trebuie să se înscrie. Așa cum scria Marx, „oamenii își făuresc ei înșiși istoria, dar și-o făuresc nu după bunul lor plac și în împrejurări alese de ei, ci în împrejurări care există independent de ei, împrejurări date și moștenite din trecut. Tradițiile tuturor generațiilor moarte apasă... asupra minții celor vii"[5].

[3] G. G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy*, N.Y., 1961 apud. Cl. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 16.

[4] Vezi G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F., 1963, p. 1.

[5] K. Marx și F. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, E.S.P.L.P. 1955, p. 243.

Înțeleasă în acest sens, ideii de continuitate nu i se pot opune salturile, „mutațiile bruște" (Cl. Lévi-Strauss, Bertrand de Jouvenel) pe care le evidențiază pregnant atît preistoria cît și istoria contemporană. Oricît de neașteptate, de improbabile chiar, în sens clasic evoluționist, ar fi împrejurările care determină asemenea mutații, forța lor nu poate fi explicată decît prin acumularea unui material anterior. Formula hegeliană a trecerii cantității în calitate își găsește astfel ilustrarea pregnantă cu condiția evitării unei interpretări schematice, care omite multiplicitatea direcțiilor de acumulare, conjucțiile uneori neașteptate între acestea. Atunci cînd Bertrand de Jouvenel consideră o gravă eroare de a privi progresele tehnice și economice ale timpului nostru ca simplă continuare, chiar accelerată, a unui proces care ar fi continuu[6], el rămîne prizonierul unei concepții evoluționiste, simpliste asupra progresului social și-și refuză astfel orice posibilitate de a-l explica. Dacă marele Newton recunoștea că a putut vedea mai departe datorită faptului că s-a putut urca pe umerii de uriași ai predecesorilor săi, ar fi ingrat din partea epocii noastre să nu recunoască că progresele rapide pe care le înregistrează nu ar fi fost posibile fără truda uriașă, adesea lipsită de rezultate spectaculoase, a generațiilor anterioare.

Un alt aspect al determinismului care afectează problema progresului privește corelația necesară a elementelor sistemului social, rolul determinant al unora din aceste elemente. Fără o asemenea unitate structurală a diferitelor domenii de dezvoltare, fără evidențierea rolului determinant al vieții materiale, nu s-ar putea vorbi despre progresul societății în ansamblul ei. Considerînd marxismul ca determinism „economic", numeroși critici ai acestuia au căutat să-l respingă ca o încercare simplificatoare, ca o concepție unilaterală care neglijează complexitatea procesului social. De aceea, marxiștii au subliniat adesea caracterul complex, de ultimă instanță, mediat al determinării proceselor sociale de către structura economică,

[6] Bertrand de Jouvenel, *loc. cit.*, p. 161.

independența relativă a acestor procese. Aceste sublinieri nu trebuie însă înțelese ca atenuarea acestui determinism. Aglomerarea de rezerve, frecventă în expunerile unor marxiști asupra determinismului, a făcut ca un participant la o discuție asupra problemelor dezvoltării să considere că în concepțiile marxiștilor contemporani determinarea s-ar transforma de fapt într-o simplă influență — mai mare sau mai mică — a proceselor economice, ceea ce ar însemna o evidentă banalizare a ideii fundamentale a materialismului istoric. Prin urmare, nu un determinism flasc, ci un determinism suplu, dialectic.

În sfîrșit, concepția științifică asupra progresului presupune ideea deterministă de lege. Exagerînd rolul factorului subiectiv și al contingentului în istorie, numeroși filozofi și sociologi au negat existența determinismului sau cel puțin acțiunea legilor în devenirea socială. Astfel, școala din Baden (Windelband, Rickert), întemeindu-se pe opoziția dintre științele despre natură și cele despre cultură, considera că „primele caută legi generale, celelalte fapte istorice individuale"[7], nerepetabile și deci nesubordonate nici unei legi.

O astfel de concepție duce în cele din urmă la negarea științei despre societate. Așa cum arăta G. Gurvitch, ea se dovedește arbitrară și artificială, deoarece izolează cultura de cadrele care îi dau naștere, se bazează pe o subiectivizare absolută a noțiunii de cultură și înlătură din sistemul științelor științele sociale particulare[8]. De aceea, chiar continuatori ai școlii din Baden, ca M. Weber, s-au văzut obligați să-i aducă corective, considerînd că societatea poate fi studiată nu numai într-un mod strict individualizant, ci și tipologic, permițînd evidențierea unor „tipuri ideale" la care ar putea fi raportată realitatea socială.

În gîndirea socială contemporană, ca reacție împotriva încercărilor frecvente în secolul al XIX-lea de a

[7] W. Windelband, „*Präludien*", zweiter Band, Tübingen, Mohr, 1924, p. 144.

[8] G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, P.U.F., 1963, p. 66.

elabora în mod speculativ legi generale ale istoriei și ca un ecou al curentului indeterminist în filozofia științelor, s-au dezvoltat tendințe empiriste, pozitiviste, antiistoriste, care limitează rolul științei la observarea și descrierea unor fenomene sociale concrete, evitînd generalizările. Noțiunea de lege socială apare în lucrările reprezentative pentru această tendință doar între ghilimele, iar în masivul *Dicționar al științelor sociale* editat în 1964 de Julius Gold și W.L.Kolb nici măcar nu apare ca termen specific.

Încercarea de a ignora legile sociale nu este însă compatibilă cu știința despre societate. De aceea, ea este criticată azi de pe diverse poziții. Raymond Aron consideră că sociologul „tinde să sesizeze fenomenele care se repetă, să interpreteze fenomenele sociale prin categorii generale și în cazul ultim să descopere legi"[9]. Robert Merton arată că, pe lîngă generalizările empirice, o însemnătate deosebită pentru teoria sociologică au generalizările mai largi, „legile științifice", pe care el le definește ca „invariante care decurg dintr-o teorie"[10]. Numai că el consideră că sociologia a dezvăluit prea puține legi de această natură, ceea ce „reflectă poate divorțul între teorie și cercetare".

Necesitatea unei teorii sociologice care să studieze regularitățile sociale se impune astfel tot mai vizibil. Relativismul extrem, care neagă orice legitate socială, devine din ce în ce mai inacceptabil. Interpretarea idealistă a fenomenelor sociale, prejudecata care confundă determinismul cu forma sa mecanicistă și îl consideră incompatibil cu creația liberă omenească fac însă pe numeroși sociologi nemarxiști să rămînă la mijlocul drumului, să manifeste încă numeroase rezerve la adresa ideii de lege socială.

Noțiunea marxistă, dialectică de lege socială permite înțelegerea procesului istoric cu aspectele sale variate, cu cotiturile sale adesea imprevizibile. Aceas-

[9] R. Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, N.R.F. Paris, 1962, p. 18.

[10] Robert K. Merton, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 1965, p. 39.

tă noţiune se îmbogăţeşte o dată cu dezvoltarea ştiinţei şi practicii. Legile se dovedesc a fi mai curînd tendinţe obiective, sintetizate în „modele“, a căror concordanţă cu realitatea este verificată şi totodată desăvîrşită în procesul practicii. Într-o mare măsură legile sociale au un caracter stocastic, avînd în vedere comportarea unor ansamble, şi nu a unor elemente izolate.

O a treia idee care constituie un punct de reper esenţial al concepţiei despre progres este ideea de om. Ea implică în primul rînd existenţa unor „permanenţe“, a unui „general uman“ care se formează şi se dezvoltă în procesul istoric, deschizînd perspectiva „realizării“ omului în condiţiile socialismului şi comunismului. Ea implică, de asemenea, existenţa unui subiect al istoriei. Un asemenea subiect nu este o simplă configuraţie a cunoaşterii, un halo misterios de anxietăţi şi frămîntări care se evaporează o dată cu mutaţia cîmpului gnoseologic, ci o realitate vizibilă de-a lungul întregii istorii umane. Omul se desparte de animalitate ca subiect pentru care realitatea din afară este obiect, iar întreaga sa aventură ulterioară se desfăşoară totdeauna în cîmpul dintre aceşti doi poli. Universul contemporan, dominat de ştiinţă, nu dizolvă omul, subiectivitatea acestuia; dimpotrivă, cu cît dispune de mai multe posibilităţi, cu atît creşte responsabilitatea omului, însemnătatea factorului subiectiv în istorie. În sfîrşit, ideea de om o presupune pe acea de valoare. În analiza făcută la începutul acestei lucrări, am considerat omisiunea procesului de valorificare ca o premisă iniţială a stabilirii criteriilor progresului. O asemenea premisă nu înseamnă însă că problema valorilor este lipsită de semnificaţie pentru problema sensului progresului social. Legătura dintre aceste probleme decurge — aşa cum s-a arătat — în primul rînd din împletirea liniilor de dezvoltare progresivă, din faptul că sensul progresului într-un anumit domeniu de fenomene nu este dezvăluit numai de considerarea seriei respective de fenomene, ci presupune raportarea la ansamblul relaţiilor sociale, la omul unei anumite epoci, la valorile sale. Totodată,

stabilirea direcţiei ascendente a vieţii sociale constituie unul din criteriile principale pentru aprecierea unor fenomene, evenimente, mişcări, pentru considerarea lor ca valori sau nonvalori.

Înţelegerea corelaţiei dialectice dintre problema progresului şi cea a valorilor contribuie la depăşirea dilemei formulate de Renouvier ca necesitate de a alege între morală şi progres, sau cea formulată de Croce ca opoziţie dintre înţelegerea progresului ca lege şi înţelegerea acestuia ca stare de spirit. Exprimînd sinteza dialectică dintre lege şi imperativ, dintre necesar şi ideal, ideea de progres corespunde spiritului epocii noastre, caracterizată, pe de o parte, prin puternica răspîndire a ştiinţei, prin pătrunderea acesteia în studierea nu numai a naturii, ci şi a fenomenelor sociale, a omului, pe de altă parte prin măreţia şi forţa idealurilor care animă omenirea şi o vor duce la noi culmi.

CUPRINS